

اشرف القطبی

اردو شرح

قطبی تصویر

از حضرت مولانا محمد حسن باندوی

نشر

قلی سینی گنج خانہ

مقابل آراہ باغ کراچی

اثرف القطبی

اردو شرح

قطبی تصویر

از حضرت مولانا محمد حسن باندوی

مدی کتب خانہ آرام باغ - کراچی

فہرست مضامین اشرف القطبی تصورات

صفحہ نمبر	مضامین	صفحہ نمبر	مضامین
۱	مقدمہ	۲۳	۴ مقدمہ الکتاب مقدسہ العلم کے درمیان فرق
۲	دیباچہ	۲۴	" مقالات ثلاثہ پر مہر
۳	ماہیت منطق	۲۵	" اقسام توقف
۴	نوی معنی	۲۶	" علم تصور فقط ہوگا یا تصور مع الحکم ہوگا
۵	تدوین منطق	۲۷	" مطلق تصور۔ تصور فقط کے درمیان فرق
۶	منطق رئیس العلوم ہے	۲۸	" حکم کی تعریف اور اس میں اختلاف
۷	شمیہ کے مصنف کے احوال	۲۹	" فرق بین المذہبین
۸	قلب الدین رازی کے حالات	۳۰	" علم کی تقسیم میں جمہور سے عدول کی وجہ
۹	مقدمہ کتاب	۳۱	" اعتراض قسم شی کا قسیم ہونا
۱۰	حمد کی تعریف	۳۲	" تحقیق لفظ قسم
۱۱	حمد و شکر میں فرق	۳۳	" تصور کی صحیح تعریف اور اس پر اعتراض
۱۲	تحقیق لغات	۳۴	" تصور بشرط شی اور لا بشرط شی کا فرق
۱۳	اقسام ہدایت	۳۵	" تصدیق اور تصور میں سے ہر ایک بدیہی
۱۴	اشکال	۳۶	" نہیں ہے اور نہ ہر ایک نظری ہے۔
۱۵	آل اور اہل کی تحقیق	۳۷	" تصور اور تصدیق کے نظری و بدیہی ہونے کی وجہ
۱۶	بعد کی تحقیق	۳۸	" دور کی تعریف اور اس کی اقسام
۱۷	معجزات	۳۹	" اقسام کا انحصار صرف تین صورتیں ہیں
۱۸	اقسام معجزہ	۴۰	" تصورات و تصدیقات کے نظری و بدیہی
۱۹	اعتیاج الی المنطق	۴۱	" ہونے کے عقلی احتمالات
۲۰	تالیف کتاب کی وجہ	۴۲	" ترتیب کی نوی واصطلاحی تعریف
۲۱	اقسام مقدمہ	۴۳	" تعریف علل اربعہ پر مشتمل ہے۔
۲۲	کتاب تین مقالات پر مشتمل ہے۔	۴۴	" اسی قانون کا نام منطق ہے

صفحہ نمبر	مضامین	صفحہ نمبر	مضامین
۱۳۶	منطقی کو الفاظ کی حاجت نہیں	۱۰۱	منطق نام رکھنے کی وجہ
	اقسام حیثیت	۱۰۲	لفظ منطق کی تحقیق
۱۳۷	مقصود بالعرض اور مقصود بالذات کا فرق	۱۰۳	قانون امر کلی ہے
۱۳۸	دلالت اور اس کی تعریف	۱۰۵	فوائد قیود
"	اقسام دلالت	۱۰۷	فوائد جلیلہ
۱۴۰	دلالت نام رکھنے کی وجہ	۱۰۹	تمام تصورات و تصدیقات بدیہی نہیں
۱۴۳	فوائد قیود		اور نہ نظری ہیں
"	دلالت کی تعریف میں وضع کی قید کا فائدہ	۱۱۱	معارضہ
"	امکان عام اور امکان خاص کی تعریف	۱۱۵	دوسری بحث منطق کے موضوع کے بیان میں
"	اور اس کی مثالیں	۱۱۷	واسطہ کی تعریف مع اقسام
۱۴۵	دلالت مطابق کی تعریف کے فوائد قیود	۱۲۰	وجہ تسمیہ
۱۴۶	وضع کی قید کا فائدہ دلالت تضمنی کی تعریف میں	۱۲۲	موضوع الفاظ کا نام ہے یا معانی کا
۱۴۸	اقسام لزوم ذہنی	۱۲۳	معقولات ثانویہ و ثالثہ
"	دلالت تضمنی کی تعریف	"	تیسرا مذہب مناطہ کل ہے
۱۵۰	دلالت تضمنی کی تعریف میں ایک اعتراض	۱۲۴	سوال و جواب
	اور اس کا جواب	۱۲۵	وہ احوال جن سے علم منطق میں بحث
۱۵۱	تینوں دلالت میں نسبت کا بیان		کی جاتی ہے تین قسم کے ہیں
۱۵۲	دلالت مطابق التزامی کو مستلزم ہے یا نہیں	۱۲۷	موصل الی التصور موصل الی التصدیق
۱۵۳	امام رازی کا قول	"	وجہ تسمیہ
"	امام رازی کے قول کا جواب	۱۲۹	اقسام تقدم و تاخر
۱۵۴	ماتن پر ایک اعتراض کہ اس کی عبارت میں تسامح ہے۔	۱۳۱	تقدم طبعی کے فوائد قیود
	دلالت تضمنی و التزامی آیا مطابق کو		تصور بالکذ، تصور بکنہ، تصور بالوجہ و بوجہ
۱۵۵	لازم ہیں یا نہیں	۱۳۲	حکم کے معنی القیاس نسبت
	تابع بغیر متبوع نہیں نہیں پایا جاتا اس		سوال و جواب
۱۵۶	پر ایک اعتراض	۱۳۳	مذکورہ اعتراض پر ایک نظر
			و توضیح و جواب

صفحہ نمبر	مضامین	صفحہ نمبر	مضامین	صفحہ نمبر
۱۹۸	کلی اور جزئی نام رکھنے کی وجہ	۱۵۶	مفرد اور مرکب کی تعریف	۸۶
۱۹۹	منطقی صرف کلیات سے بحث کرنا ہے	۱۵۷	رای الجمارہ کے معنی اور اس پر ایک اعتراض	۸۷
۲۰۱	جزئیات سے نہیں	۱۵۸	بحث افراد و ترکیب	۸۸
۲۰۲	کلی کی اقسام	۱۶۰	مرکب کی تعریف کے فوائد قیود	۸۹
۲۰۳	کلی کے ساتھ ذاتی کی قید کا فائدہ	۱۶۱	مفرد مقدم ہے یا مرکب . اعتراض	۹۰
۲۰۴	نوع کی تعریف اور اس کی اقسام	۱۶۲	اور اس کا جواب	۹۱
۲۰۵	اور فوائد قیود	۱۶۳	مقسم میں دلالت مطالبی کا اعتبار کیا گیا ہے	۹۲
۲۰۶	ایک اعتراض اور اس کا جواب	۱۶۴	اس پر ایک اعتراض مع جواب	۹۳
"	عقار کی تحقیق	۱۶۵	ادات ، کلمہ اور اسم کی تعریف اور	۹۴
۲۰۸	نوع کی تعریف سے لفظ واحد کی	۱۶۶	اس پر ایک اعتراض مع جواب	۹۵
۲۰۹	قید کو خارج کر نیکاً فائدہ	۱۶۷	ادات کی قسمیں	۹۶
۲۱۰	مقول کی تعریف اور اقسام	۱۶۸	مرکب کی قسمیں مع سوال و جواب	۹۷
"	مع اعتراض و جواب	۱۶۹	کلمہ کی تعریف میں ہیئت کی قید کا فائدہ	۹۸
۲۱۱	تمام مشترک کی قید کا فائدہ	۱۷۰	وجہ تسمیہ	۹۹
۲۱۲	تمام مشترک اجزاء مشترک کا مجموعہ ہے	۱۷۱	اس کی تقسیم باعتبار معنی	۱۰۰
۲۱۳	جنس کی تعریف اور فوائد قیود	۱۷۲	تشکیک کی تعریف اور اس کی اقسام	۱۰۱
۲۱۴	مع اعتراض و جواب	۱۷۳	مشترک کی تعریف اور اس کی اقسام	۱۰۲
۲۱۵	جنس کی اقسام مع مثال	۱۷۴	منقول کی تعریف اور اس کی قسمیں	۱۰۳
۲۱۶	کلیات کی ترکیب کا بیان	۱۷۵	مرکب تام اور مرکب غیر تام کا بیان	۱۰۴
۲۱۷	جنس قریب اور بعید کا بیان	۱۷۶	صدق و کذب کا بیان	۱۰۵
۲۱۸	فصل کی تعریف مع فوائد قیود	۱۷۷	خبر میں صدق و کذب کا احتمال	۱۰۶
۲۱۹	واعتراض و جواب	۱۷۸	دلالت کی تعریف اور اس کا بیان	۱۰۷
۲۲۰	ماہو اور ای شئی کافرق	۱۷۹	امر، نہی، استفہام کی تعریف	۱۰۸
۲۲۱	فصل قریب و بعید	۱۸۰	کلی اور جزئی کی تعریف	۱۰۹
۲۲۲	عرض لازم و مفارق اور ان	۱۸۱	کلی اور جزئی کی تعریفوں میں نفس تصور	۱۱۰
۲۲۳	کی اقسام کا بیان	۱۸۲	کی قید کا فائدہ	۱۱۱

صفحہ	مضامین	صفحہ	مضامین	صفحہ
۲۹۱	نوع حقیقی و نوع اضافی کے درمیان فرق	۲۳۸	لازم کی تعریف پر اعتراض و جواب	۱۲۰
۲۹۵	نوع کے مراتب اربعہ کا بیان	۲۵۱	خاصہ کی تعریف	۱۳۱
۳۰۵	جزر مقول فی جواب کی تعریف و اقسام	۲۵۲	عرض عام کی تعریف	۱۳۲
۳۰۸	جنس عالی کے لئے ایسی فصل کا ہونا جو اس کی مقوم ہو	۲۵۳	ان تعریفات کو رسم کہنے کی وجہ	۱۳۳
۳۱۰	محصل قسم کی تحقیق	۲۵۵	نطق، شک، سواد، ہشی سے کیا مراد ہے	۱۳۴
۳۱۱	ہر فصل جو مقوم ہے نوع عالی و جنس عالی کے لئے پس وہ سافل کے لئے بھی مقوم ہے	۱۵۵	عمل کی تعریف اور اقسام	۱۲۵
۳۱۲	اس کا عکس نہیں	۲۵۷	فصل ثالث مباحث کلی و جزئی	۱۳۶
۲۱۳	جو تھی فصل تعریفات کے بیان میں	۲۶۰	کلیت و جزئیّت کا مدار	۱۲۷
۲۱۵	قول شارح کا نام معرف ہے	۲۶۱	کلی منطقی، کلی طبعی، اور کلی عقلی کی تعریفات	۱۳۸
۲۱۶	تعریف پر دو اعتراض	۱۵۸	اور ان کا باہمی فرق	۱۳۹
۲۱۷	معرف معرف کا عین ہو گا یا غیر	۲۶۵	کلی طبعی کا وجود خارج میں	۱۴۰
۲۲۰	تعریف کو جامع و مانع ہونا چاہئے	۲۶۶	کلی منطقی و کلی عقلی کا وجود خارج میں	۱۴۱
۲۲۲	حد تام و حد ناقص و رسم تام و رسم ناقص کی تعریف و مثال	۲۶۸	دونوں کلیاں مساوی ہوں گی	۱۴۲
۲۲۵	معرف کی مذکورہ اقسام کے علاوہ دوسری قسمیں بھی ہو سکتی ہیں	۲۷۰	دونوں کلیوں کے درمیان نسبت	۱۴۳
۲۲۸	ایک اعتراض مع جواب	۲۷۲	تباہی کا مرجع دو سالبہ کلیہ	۱۴۴
۲۲۹	شی کی تعریف میں اس کے امر مساوی سے استراز ضروری ہے	۲۷۳	نسبت کا اعتبار کلیات میں کیا گیا ہے مفہوم میں نہیں	۱۴۵
۲۳۱	تعریف میں غلط واقع ہونے کی لفظی و معنوی صورت	۲۷۴	دو مساوی کلیوں کی نقیض	۱۴۶
	دور مصرح و دور مضمّن کی تعریف	۲۷۵	نقیض کے درمیان نسبت کا بیان	۱۴۷
		۲۸۱	تباہی کے ساتھ کلی کے قید کا فائدہ	۱۴۸
		۲۸۶	جزئی حقیقی کا بیان	۱۴۹
		۲۸۷	جزئی اضافی و جزئی حقیقی کے درمیان نسبت کا بیان	۱۵۰
		۲۸۸	پانچویں کلی نوع ہے	

منطق کی ماہیت اور اسکے متعلقہ کامیاب

مقدمہ :- منطق کے لغوی معنی - نطق کے معنی بات کرنا۔ منطق اسی سے ماخوذ ہے۔ نطق منطق نطقاً و منطقاً باب ضرب سے بات کرنا۔ نطق کے ظاہری معنی کلام کرنا، گفتگو کرنا۔ اور منطق باطنی جس کے معنی ہیں غور کرنا، فکر کرنا یعنی ادراک۔ مفہم کے وزن پر منطق اسم ظرف ہوگا۔ بات کرنے کی جگہ۔ یا پھر منطق مصدر بھی ہے جس کے معنی گویائی کے ہیں۔ بوجہ خوش کلامی، بات چیت قرآن مجید میں غیر انسان کے کلام کرنے کو منطق سے تعبیر کیا گیا ہے۔ وَعَلَيْهَا مَنَطِقُ الطَّيْرِ۔ منطق کی اصطلاحی تعریف :- اَللّٰهُ قَالَ لَوْنِيَّةٌ تَعَصُّمُ مَرَاغَاتِهَا الذِّهْنُ عَنْ الْخَطَا فِي الْفِكْرِ منطق ایک آلہ قانونی ہے۔ جس کی رعایت ذہن کو خطا فی الفکر سے بچاتی ہے۔

عِلْمُ الْمِيزَان :- اس کا دوسرا نام علم المیزان بھی ہے کیونکہ اس میں ضمیغ اور کھوٹی نظریں وزن کیجاتی ہیں۔ (جو قیاس اس کے قانون کے مطابق ہوگا وہ درست ہوگا۔ اور جو اس کے قواعد کے خلاف ہوگا وہ فاسد اور غلط ہوگا)

موضوع منطق :- منطق کا موضوع وہ معلومات تصوریہ اور معلومات تصدیقیہ ہیں جو نامعلوم تصور یا نامعلوم تصدیق تک پہنچانے والے ہوں۔

منطق کی غرض و غایت :- چونکہ انسان کی عقول مختلف ہیں۔ اس لئے ان کے نظریات بھی ایک دوسرے سے مختلف ہیں۔ مثلاً بعض اہل عقل عالم کو قدیم مانتے ہیں۔ اور استدلال میں یہ پیش کرتے ہیں کہ عالم موثر سے مستغنی ہے۔ اور وہ چیز جس کی شان یہ ہو وہ قدیم ہوتی ہے۔ لہذا عالم قدیم ہے (العالم مُسْتَعْفٍ عَنِ الْمَوْثَرِ وَكُلُّ مَا هَذَا أَشَانُهُ فَهُوَ قَدِيمٌ۔ فَالْعَالَمُ قَدِيمٌ) اور دوسرے عقلا جو عالم کو حادث اور مسبوق بالعدم مانتے ہیں ان کی دلیل یہ ہے۔ الْعَالَمُ مُتَغَيِّرٌ وَكُلُّ مُتَغَيِّرٍ حَادِثٌ۔ فَالْعَالَمُ حَادِثٌ۔ چونکہ عالم کی ہر چیز پر رد و بدل اور متغیر یا جاتا ہے۔ اور قاعدہ ہے کہ جس چیز پر رد و بدل ہوگا وہ حادث ہوتی ہے۔ لہذا عالم حادث ہے۔

آپ نے اہل نظر یا عقلا کے استدلال دیکھے۔ ایک طبقہ عالم کو قدیم اور دوسرا اس کو حادث قرار دیتا ہے۔ دلائل دونوں کے پاس موجود ہیں۔ لیکن یہ حقیقت ہے کہ ان متضاد نظریات میں سے کوئی ایک ہی درست ہوگا ورنہ اجتماع ضدین لازم آئے گا۔ تو چونکہ اہل عقل کی نظروں میں اختلافات رونما ہوئے جن میں سے ایک ہی درست ہو سکتا ہے تو سوال یہ ہے کہ کونسی نظر

صحیح اور کوئی غلط ہے تو اس صحیح کو غلط سے امتیاز کرنے کے لئے ایسے قانون کی ضرورت پیش آئی۔ جو خطاری الفکر سے حفاظت کرے گو یا منطق کی عرض و غایت یہ نکلی کہ خطاری الفکر سے بچنا۔ اور رائے میں درستگی کو پانا (اصابت رائے)

تدوین منطق :- چونکہ منطق ایک فطری اور طبعی فن ہے۔ اپنے مقصد کو ثابت کرنے کیلئے اس کے مناسب دلائل قائم کرنا پھر اس سے مطلوب کے مطابق نتیجہ اخذ کرنا، ہر عقل والے کا فطری تقاضا ہے۔ معمولی پڑھا لکھا یا عالی دماغ رکھنے والا ہو اس مقصد میں سب برابر ہیں۔ اس لئے منطق کا استعمال تو بہت پرانا ہے۔ بطور معجزہ ان کو یہ فن عطا کیا گیا تھا تا کہ اپنے مخالفین کو استدلالی رنگ پر مدلل جواب دے کر ساکت صامت کر سکیں۔ اس کے بعد اس علم کو یونان نے اپنایا۔

یونان میں اول تدوین :- ارسطو جو حضرت مسیح سے بھی پہلے گذرا ہے۔ اسی نے منطق و فلسفہ دونوں کو ایجاد کیا ہے۔ اسی وجہ سے اس کو معلم اول کا لقب دیا گیا ہے۔ اس کے بعد بارون رشید کے دور خلافت میں مسلمانوں کے روابط اہل یونان سے کافی بڑھ گئے۔ اور آپس میں تھخہ تحائف کا سلسلہ جاری ہوا تو ایک نئی چیز اور کارآمد فن سمجھ کر مسلمانوں نے یونانی زبان سے ان علوم کو عربی زبان میں ترجمہ کیا۔ اور حکومت نے ان کی سرپرستی بھی کی، ان کو وظائف دیئے اور حکومت کے اہم عہدوں پر ان کو ملازمتیں بھی دی جاتیں۔ اسلئے لوگوں میں عام شوق پڑھنے پڑھانے کا پیدا ہو گیا۔ تو منصور سامانی نے ابو نصر فارابی کو دوبارہ اس کام پر متعین کیا کہ جو تراجم غلط ہوں یا ان میں کمی بیشی ہو ان کو درست کر دیا جائے۔ اور یہ فن نکھر کر سامنے آجائے۔ اس حکم پر فارابی نے اس پر نظر ڈالی اور اس فن کو دوبارہ مدون کیا اسی وجہ سے اس کو معلم ثانی کہا جاتا ہے۔ مگر اول تو اس کی تحریر میں انتشار تھا۔ اور کتابیں بھی ضائع ہو گئیں۔ اس لئے سلطان مسعود نے شیخ ابو علی بن سینا کو معلم ثالث کہا جاتا ہے۔

منطق کے بارے میں عام نظریہ :- بالعموم منطق کا نام سن کر لوگ نفرت کا اظہار کرتے ہیں اور بغیر سوچے یہ کہہ کر اپنا بیچھا چھڑاتے ہیں کہ یہ علم بکو اس محض ہے اور پڑھے لکھے یہ تبصرہ کرتے ہیں کہ منطق ذہن خراب کر دیتا ہے اس سے عقائد آدمی کے فاسد ہو جاتے ہیں۔

خاص واقعہ :- منطق سے نفرت کا یہ نظریہ کوئی نیا نہیں ہے۔ قدیم سے چلا آیا ہے۔ ملا عصام الدین اسفرائینی نے جب تعلیم و تعلم کے ذریعہ اس علم کو رواج دیا۔ تو قاضی ابو المعانی نے ان کو ان کے طلباء سمیت ماوراء النہر سے نکل وادیا۔ اور شہرت کیا کہ منطق و فلسفہ کا پڑھنا پڑھانا شرعاً جائز نہیں ہے۔

اور اراق منطق سے استنجا :- جامع الرموز میں منطق کے متعلق یہ عبارت درج ہے کہ بہ

کاغذ کے منطق دریاں نوشتہ باشد استخار نمایند باک نیست یعنی یحیون الاستیجاء بأوراق المنطق، منطق کے اوراق سے استخار جائز ہے۔ لیکن یہ ایک باطل نظریہ ہے جب اس کی غرض و غایت نظری و فکری غلطیوں کو درست کرنے کیلئے ہے۔ اور اگر اس کے قواعد کی رعایت کر لی جائے تو انسان فکر میں غلطی سے بچ سکتا ہے۔ نیز دوسرے کی غلطی کو آسانی سے گرفت کر سکتا ہے لہذا جب اس علم کا مقصد عقل کی اصلاح اور فکر میں درستگی ہے کون اس کو غلط قرار دے سکتا ہے یہ تو ایک مقصد ہے۔ نیز جب تمام مخلوق میں انسان کی برتری کا راز عقل انسانی ہی ہے۔ پھر جو فن اس عالی جوہر کی اصلاح کرے اس کو مفسد عقل کہنا کسی دیوانے ہی کا کام ہو سکتا ہے لیکن اگر اپنی کوتاہ فہمی سے کوئی ان قواعد کو غلط اور فاسد مقاصد میں استعمال کرنے لگے تو وہ اس کی ذاتی غلطی اور فساد ہوگا۔ فن سے اس کا کوئی واسطہ نہیں ہے۔

عَابِ الْمُنْطِقِ قَوْمٌ لَا عَقْلَ لَهُمْ | وَ لَيْسَ لَهُ إِذَا عَايَا بُولَا مِنْ ضَرَبَا
مَاضِي شَمْسِ الْفَضْحِ وَالشَّمْسِ طَالَعَةِ | اِنْ لَا يَرِي ضَوْءَهَا مِنْ لَيْسَ نَابِصِي

منطق کی بعض ایسی جماعتوں نے مذمت کی ہے جن کے عقل ہی نہیں ہے۔ اور فن منطق کو رکے عیب دار کرنے سے کوئی نقصان بھی نہیں ہے سورج کی روشنی کو کوئی نقصان نہیں پہونچا۔ اس حال میں کہ وہ چمک رہا ہو۔ کہ اس کو کوئی ایسا شخص کہ جس کے آنکھیں نہ ہوں نہ دیکھے۔ علم منطق کا درجہ :- ملاکاتب چلی نے کشف الظنون میں نقل کیا ہے کہ شیخ ابونصر فارابی نے علم منطق کو رئیس العلوم کہا ہے۔ مگر شیخ بوعلی بن سینا نے اس کو خدام العلوم اور معاون کہا ہے اس لئے کہ یہ علم علوم کے حاصل کرنیکا ذریعہ اور آگے ہے خود مقصود بالذات نہیں ہے۔ امام غزالی نے فرمایا من لم يعرف المنطق فلا ثقة له فی العلوم اضلا جس نے منطق میں اچھی طرح واقفیت حاصل نہیں کی۔ اس کا علوم میں کوئی بھروسہ نہیں یعنی اس کا علم قابل اعتماد نہیں ہے۔ اس نے علوم کو مکافہ نہیں سمجھا۔

شیخ ابوعلی بن سینا کا قول ہے کہ المنطق نعم العون علی ادراک العلوم کلھا۔ وقد فاض هذا العلم وجعد منفعتہ من لم يفهمه، کہ علم منطق تمام علوم کے معلوم کرنے کیلئے معین و مددگار ہے جس نے اس علم کو ترک کر دیا (یعنی اس کو حاصل نہیں کیا) اور اس نے اس علم کے نفع سے انکار کیا۔ اس نے علم کی حقیقت کو سمجھا ہی نہیں۔

عارف رومی کا قول ہے ”منطق و حکمت زہر اصلاح گریخوانی اند کے باشد مباح“ دوسرے بعض علماء کا قول ہے ان سمت ادراک العلوم بسرعة فعلیک بالخوا القویم و منطق۔

اگر تم سرعت کیساتھ علوم کو حاصل کرنیکا ارادہ کرتے ہو تو اپنے پر علم نحو اور علم منطق کو لازم کر لو

(کہ ایک پر عبارت کی صحت کا مدار ہے اور دوسرے پر اس کے مفہوم و معانی کی صحت کا)

هذا الميزان العقول مرجح والنحو اضلاع اللسان بمنطق

یعقول کے لئے ترازو ہے جو دوسری عقول کے مقابلے میں ترجیح اور غالب کر نیوالی ہے یعنی علم منطق اور علم خوزبان کی اصلاح کا ضامن ہے۔ بات چیت میں خطا سے بچاتا ہے۔

عارف باللہ سید الطائف امیر علماء دیوبند و سرپرست دارالعلوم دیوبند کا فرمان۔ ہم تو جیسا بخاری شریف کے مطالعہ میں اجر سمجھتے ہیں۔ میرزا زاد اور امور عامہ کے مطالعہ میں بھی ویسا ہی اجر سمجھتے ہیں۔ مگر شرط یہ ہے کہ نیت صحیح ہو کیوں کہ اس کا شغل بھی اللہ کے واسطے ہے اور اس کا بھی

رسالہ شمس کے مصنف کے حالات زندگی

کتاب قطبی جس کی شرح پیش کی جا رہی ہے یہ خود ایک شرح ہے جس کا متن شمس اس وقت جبکہ ہم قطبی کے مصنف کے حالات زندگی بیان کر رہے ہیں۔ مناسب ہو گا کہ اس کتاب کے متن کے مصنف کے بارے میں بھی مختصر تعارف پیش کر دیا جائے۔

رسالہ شمس کے مصنف کا نام علی ابوالحسن کینت اور نجم الدین ان کا لقب تھا ان کے والد بزرگوار کا نام عمر تھا اور دادا کا نام علی تھا۔ حکیم دبیران کے لقب سے مشہور تھے۔ کاتبی اور قزوینی ان کا خاندان ہے۔ ان کے مشہور استاد محقق نصر الدین طوسی تھے انہوں نے مقام مراغہ میں ایک رصد گاہ بنوائی۔ اس کام میں علامہ کاتبی آپ کے ساتھ شریک رہے۔

سلسلہ تصانیف

رسالہ شمس کے مصنف نے جہاں علم منطق میں نہایت جامع اور مختصر رسالہ شمس تصنیف فرمایا تھا۔ جو ان کی مہارت فی العلوم کی نشانی ہے۔ وہیں پہلے نے ایک کتاب جامع الدقائق کشف الحقائق، عین القواعد، بحر الفوائد شرح عین القواعد۔ کشف الاسرار شرح غوامض الافکار مصنف افضل الدین محمد بن محمد بن حکیم العین اور شرح المنصص تحریر فرمائیں۔ المنصص امام فخر الدین رازی کی تصنیف لمنصص کی شرح ہے۔ ان بلند پایہ کتابوں کی تصنیف سے بخوبی اندازہ لگایا جاسکتا ہے کہ فاضل مصنف علوم میں کیا مقام رکھتے تھے۔

وفات

کتاب تاریخ محمدی میں مذکور ہے کہ آپ کی وفات ۱۳ رجب ۸۸۵ ھ میں ہوئی اور وفات الوفا میں لکھا ہے کہ وفات رمضان میں ہوئی۔ انہوں نے بھی یہی لکھا ہے چونکہ رسالہ شمس کو بعد کے علماء نے پسندیدہ نظروں سے دیکھا۔ اور اس کو بہت زیادہ

مفید پایا۔ اس لئے اس کتاب کی شرح اور حواشی بھی لکھ گئے جن میں سے بعض نام درج ذیل ہیں
 شرح شمس محمد بن محمد (قطب الدین رازی متوفی ۷۶۶ھ) سعدیہ :- جسکو علامہ سعد الدین تفتازانی
 نے تصنیف فرمایا۔ ان کا سن وفات ۷۹۶ھ :- شیخ علاؤ الدین علی بن محمد نے بھی اس کی شرح تحریر
 کی ہے ان کی وفات ۸۳۶ھ میں ہوئی۔ ایک نام تمام شرح اسی رسالہ شمس کی بھی۔ شیخ جلال الدین
 محمد بن احمد علی نے لکھی ہے۔ ان کی وفات ۸۶۳ھ میں ہوئی۔

علامہ جرجانی احمد بن عثمان ترکمانی۔ متوفی ۸۴۶ھ میں بھی ایک شرح لکھی ہے۔
 ابو محمد زین الدین عبد الرحمن۔ متوفی ۸۴۶ھ میں بھی ایک شرح لکھی ہے۔
 سید محمد بن سید علی ہمدانی۔ متوفی ۸۵۹ھ میں بھی ایک شرح لکھی ہے۔
 آخر میں شیخ نور الدین بن محمد احمد آبادی۔ متوفی ۸۵۹ھ میں اس رسالہ پر بہت مفید حاشیہ
 تحریر فرمایا ہے۔

رسالہ شمس کے شارح کے حالات زندگی

نام اور نسب | ابو عبد اللہ ان کی کنیت اور نام محمد تھا۔ اور ان کا لقب قطب الدین تھائی تھا۔
 ان کے والد بزرگوار کا نام محمد تھا۔ ان کو رازی اس لئے لکھا جاتا ہے کیوں کہ
 یہ قصبہ رے کے رہنے والے تھے۔ دوسرا قول یہ ہے کہ بلاد دہلیم میں رے ایک شہر تھا۔

پیدائش | ان کی پیدائش ۷۹۶ھ میں ہوئی۔ شیخ جلال الدین سیوطی نے اور صاحب کشف
 الظنون نے ان کا نام بجائے محمد کے محمود لکھا ہے۔

تحتانی لکھنے کی وجہ | ان کے نام کے ساتھ التھائی بھی لکھا جاتا ہے اس کی وجہ مفتاح السعادة
 کے مصنف نے یہ لکھا ہے کہ قطب الدین رازی قطبی کے مصنف اور

قطب الدین شیرازی جن کی کنیت ابو التناجمود بن مسعود بن مصلح جو حکمت الاشراق نامی کتب
 کے شارح بھی ہیں دونوں اصحاب علم و فضل ہم زمانہ ہیں اور اتفاق سے دونوں شیرازی ہیں ایک
 ہی مدرسہ میں پڑھاتے تھے۔ ان کے درمیان فرق کرنے کیلئے ان کی درس گاہوں کی جانب
 نسبت کر دی گئی تھی۔ قطب الدین شیرازی بالائی منزل کی درس گاہ میں درس دیتے تھے۔ اس لئے
 ان کے نام کیساتھ فوقانی اور قطب الدین رازی تحتانی درس گاہ میں درس دیتے تھے۔ اس لئے
 ان کے نام کے ساتھ تحتانی کے لقب کا اضافہ کیا گیا تھا۔

وہ مقامات جہاں انہوں نے تحصیل علوم کیا | طبقات اشافییہ میں ابن شہر نے لکھا ہے۔

کہ قطب الدین رازی نے اپنے ہی علاقے میں رہ کر علوم عقلیہ حاصل کئے نیز علوم شرعیہ میں بھی شریک رہے اس کے بعد عصفور وغیرہ سے علمی استفادہ کرتے رہے۔ آخر میں دمشق ہی میں مقیم رہے۔ آپ نے جیسا کہ کتاب مفتاح السعادة میں مذکور ہے۔ اکمل الدین بابر نے قاهرہ میں شیخ شمس الدین اصبہانی سے بھی شرف تلمذ حاصل کیا ہے۔

آپ کا علمی مقام طبقات الکبریٰ میں علامہ تاج الدین سبکی نے لکھا ہے کہ موصوف امام مبرذنی کی شہرت ہے۔ جب یہ ۶۲۳ھ میں دمشق وارد ہوئے تو ہم نے ان سے خوب بحث و مباحثہ کیا تو اندازہ ہوا کہ موصوف علم منطق و علم حکمت میں امام ہیں۔ نیز علم تفسیر، علم بیان و معانی میں جید عالم ہیں۔ علامہ ابن کثیر نے تو ان کے متعلق لکھا ہے کہ أحد المتکلمین العالمین بالمنطق۔ یہ متکلمین میں سے ایک ہیں۔ علم منطق کے بہترین عالم ہیں۔

درس و تدریس کا شغل آپ کے درس کا مقام آپ کے بلند پایہ شاگردوں سے معلوم ہو سکتا ہے جو اپنے وقت کے آسمان علم و فضل گذرے ہیں۔ مثلاً علاء الدین تفتازانی، محقق دوراں علامہ جلال الدین دوانی کے شاگرد ہیں۔ جلال الدین دوانی کے متعلق نزمۃ الخواطر میں لکھا ہے کہ أحد العلماء المشہورین بالدراس والافادۃ الذی قرأ العلم علی الشیخ قطب الدین رازی۔ علامہ جلال الدین مشہور علماء میں سے ہیں جو اپنے درس و تدریس میں یکتا تھے۔ اور انہوں نے شیخ قطب الدین رازی سے شرف تلمذ حاصل کیا تھا۔ میر سید شریف جرجانی بھی ان سے علمی استفادہ کے لئے ان کی خدمت میں حاضر ہوئے۔ مگر چونکہ شیخ قطب الدین رازی کبر سنی کیوجہ سے کافی ضعیف ہو چکے تھے۔ اس لئے ان کو استفادہ کا موقع نہیں مل سکا۔ **وفات و تحت آیات** موصوف نے تقریباً ۷۴ برس کی عمر پائی بتاریخ ۸ ذوالقعدہ ۷۶۷ھ میں اس دار فانی سے دار البقار کو سفر فرمایا تھا ان کا سن وفات بعض دوسرے علماء نے اور بھی ذکر کیا ہے۔ مگر علامہ ابن کثیر، علامہ جلال الدین سیوطی نے سن وفات وہی ذکر کیا ہے جو ہم نے اوپر نقل کیا۔

آپ کا مسلک بعض قرائن سے پتہ چلتا ہے کہ آپ شافعی المسلک تھے۔ مگر دوسرے حضرات نے موصوف کو حنفی ہونا بتایا ہے۔

آپ کی بعض تصنیفات انسان کے علم و ذہانت کا صحیح اندازہ اس کی تحریر و تقریر اور تصانیف سے ہوا کرتا ہے۔ بقول علامہ فرنگی محلی ان کی جودت طبع اور استقامت فہم و فراست کا پتہ آپ کی تصانیف سے چلتا ہے۔ آپ تصنیفات میں فن منطق کی بہترین کتاب

لواح الاسرار ہے جو کتاب مطالع الانوار کی شرح ہے جس کو انہوں نے سلطان خدا بندہ کے وزیر غیا الدین محمد بن خواجہ رشید کیلئے ارقام فرمائی تھی۔ دوسری کتاب آپ کی محاکمات ہے جو محقق نصیر الدین طوسی کی کتاب اشارات کی شرح ہے نیز چوتھی کتاب شیخ ابو علی بن سینا کی کتاب الاشارات والنبیہات کی شرح بھی لکھی۔ اور اس پر کافی اعتراضات وارد فرمائے ہیں۔ انہوں نے ابن سینا کی کتاب پر رد و تبصرہ لکھ کر قطب الدین شیرازی کو دکھلایا تو انہوں نے یہ جواب میں تاثر ظاہر کیا کہ التعقب علی صاحب الکلام الکثیر یسیر۔ واما اللائق بک ان تكون حکما بیدہ و بین النصیر، کثیر کلام پر معمولی اور مختصر اعتراض آپ کے لئے مناسب نہیں ہے آپ کے لئے مناسب تو یہ ہے کہ اس کے اور نصیر کے درمیان محاکمہ پر مشتمل کتاب تصنیف فرمادیتے۔ اس پر موصوف نے کتاب المحاکمات تصنیف فرمائی یہ کتاب ماہ جمادی الآخر ۵۵۵ھ میں لکھی گئی۔ رسالہ قطبیہ حواشی کشاف۔ شرح الحادی النصیر چار جلدوں پر مشتمل ہے۔ قطبی شرح شمسہ آپ کی مقبول ترین تصنیف ہے۔ تصنیف ہونے کے بعد سے آج تک تمام مدارس میں پڑھائی جاتی ہے۔

حواشی قطبی یہ کتاب اتنی مقبول ہوئی کہ بعد میں اہل قلم نے اس کتاب کو اپنے حواشی سے مزین کیا۔ اس سلسلے میں چند اسماء گرامی درج ذیل ہیں۔ حاشیہ مولانا عصام الدین اسفرائی، حاشیہ مولانا خلیل بن محمد قربانی رضوی، حاشیہ مولانا فاضل سمرقندی۔ حاشیہ مولانا عبد الحکیم سیال کوٹی، حاشیہ میر سید شریف جرجانی، حاشیہ مولانا وجیہ الدین نصر الدین عماد الدین جمراتی، حاشیہ مولانا برکت اللہ بن محمد احمد شرح اردو قدیم فاضل مدرس حضرت مولانا اسلام الحق صاحب اعظمی مدرس قدیم دارالعلوم دیوبند۔



بِسْمِ اللّٰهِ الرَّحْمٰنِ الرَّحِیْمِ

اِنَّ اَنْهٰی دُعا دُنُوْكُمْ بِبَنَانِ الْبِیَّانِ وَ اَظْهٰی مِنْهُ تَلْشُرْنٰی اُرْدَا نِ الْاَفْهَانَ -

ترجمہ

اللہ کے نام سے شروع کرتا ہوں جو بڑا مہربان اور نہایت رحم والا ہے۔ بیشک بہترین موتی جسکو بیان کی انگلیوں سے پرویا ہے اور نگین کلی جسکو ذہنوں کی چادر میں پھیلا یا اور بکھیرا گیا ہے۔

تحقیق لغت

ابن علی عمدہ الطیف صیغۃ اسم تفضیل - دُرَّرَ - دُرَّةٌ کی جمع ہے۔ موتی اور دُرُّ ثَمَّاء کے بغیر اسم جنس ہے۔ جو قلیل و کثیر دونوں پر بولا جاتا ہے۔ تنظّم - مضارع مجہول باب ضرب نظم کرنا، موتی پرونا، ایک لڑی میں ترتیب وار جمع کرنا۔ بنان - بنائے کی جمع ہے۔ انگلی کا پورہ مراد ہے فصیح گفتگو ہے جو قلبی تاثرات کو عمدہ الفاظ میں بیان کرے۔ ازہجی باب نصرز ہوا اسم تفضیل کا صیغہ ہے۔ رنگ پکڑنا، زہر بکلی - تنشر - مضارع مجہول باب ضرب کسی چیز کو بکھیر دینا۔ اردان جمع ردن کی ہے۔ آستین کا وہ کنارہ جو کشادہ ہو۔ اور اذنان ذہن کی جمع ہے۔

علامہ قطب الدین رازی نے اپنی شرح کو بسم اللہ اور الحمد سے شروع کیا ہے اس سے جس طرح قرآن مجید کی اقتدار ہوتی کہ قرآن مجید بھی بسم اللہ اور الحمد اللہ سے شروع کیا گیا ہے۔ اسی طرح حدیث شریف کی بھی اقتدار حضرت مصنف نے فرمائی ہے۔ حدیث حضرت ابوہریرہ رضی اللہ عنہ میں آنحضرت کا قول نقل فرمایا ہے کہ کُلُّ اَمْرٍ ذِیْ بَالٍ لَّمْ یُبْدَ اَفْیَہُ بِبِسْمِ اللّٰهِ الرَّحْمٰنِ الرَّحِیْمِ فَهَؤُلَاءِ قَطَعَ جَوَاهِرُ کَامِ بِسْمِ اللّٰهِ الرَّحْمٰنِ الرَّحِیْمِ سے شروع نہ کیا گیا ہو۔ وہ بے برکت ہوتا ہے ایک روایت بحمد اللہ کی بھی ہے۔ احادیث سے قدر مشترک یہ نتیجہ نکلتا ہے کہ ہر کام کی ابتداء اللہ تعالیٰ کے ذکر سے ہونی چاہیے خواہ تسبیح و تقدیس کی صورت میں ہو یا بصورت تمجید و تشکر کے یا تہلیل و تکبیر کے یا بذریعہ تسبیح اور دعائے۔ ایک روایت میں لاپیدا فیہ بذکر اللہ بھی مذکور ہے۔ البتہ مصنفین کتاب گایہ معمول ہے کہ وہ اولاً بسم اللہ الرحمن الرحیم۔ بعد اس کے الحمد لکھ کر کتاب کو شروع کرتے ہیں۔

اعتراض

حدیث کا تقاضا یہ ہے کہ پہلے بسم اللہ الرحمن الرحیم ذکر کرتے پھر اس کے بعد متصلاً الحمد تحریر کرتے مگر شارح قطب الدین رازی نے پہلے حمد کی خوبی بیان کی ہے اس کے بعد حمد کو ذکر فرمایا ہے۔ اس میں قرآن و حدیث دونوں کی اقتدا نہیں پائی جاتی۔ نیز جہور کے طرز تحریر کے بھی خلاف ہے۔

جواب

حدیث میں گل امر ذی بال لم یجد انہ سے ابتداء حقیقی مراد نہیں ہے۔ ورنہ اشکال

یہ وارد ہوگا کہ جب روایات دونوں قسم کی ہیں۔ بسم اللہ کو شروع میں لائے اور حمد کو اس کے بعد اگر حمد سے ابتداء کیجاتی تو بسم اللہ والی صوابیت کی خلاف ورزی لازم آتی۔ اور اگر بسم اللہ سے ابتدا کرتے تو حمد والی روایت کا ترک لازم آتا۔ نہیں تو دونوں سے ابتداء کرنے پر اشکال تھا۔ ایک صورت یہ تھی کہ دونوں ہی سے ابتداء کرتے۔ مگر یہ محال ہے، ابتداء کسی ایک سے ہی ممکن ہے۔

اور جمع بین الروایات کی صورت یہ ہے کہ ابتداء کو یہاں ابتداء حقیقی کے بجائے ابتداء عرفی پر محمول کیا جائے اور حدیث کے معنی یہ ہوں کہ مقصود کے ذکر کرنے سے پہلے بسم اللہ اور حمد دونوں ذکر کر دیئے جائیں نیز ایک صورت یہ بھی ہے کہ ابتداء سے مراد حدیث میں ابتداء اضافی ہیں جس کا مطلب یہ ہے کہ نسبت مقصد یہ دونوں مقدم ذکر کئے جائیں اور مصنف کی طرح سب سے پہلے بسم اللہ پھر متعلقات حمد اور اس کے بعد حمد کو ذکر کریں اور پھر خطبہ کے بعد اصل (مقصود صلی) کو تحریر کیا جائے۔

قولا تنظم۔ صنف واحد مذکر مفارع مجہول اور واحد مذکر غائب ہوگا اگر اس کو ینظم یا کیسا پڑھا جائے۔ ناکسا پڑھنے میں یہ درجہ کی صفت واقع ہوگا۔ اور یا کیسا پڑھنے میں لفظ ابھی کی صفت بنے گا۔ قولا الی بیان۔ لغت میں اس کے معنی ظاہر کرنا، واضح کرنا، اس کلام کو کہتے ہیں جو دل کی آواز کو واضح کرے۔ اصطلاح میں بیان وہ علم ہے جس کے ذریعہ ایک مفہوم کو متعدد طریقوں سے ادارہ کرنا طرز معلوم ہو جائے جو مرادی معنی پر دلالت کرنے میں دوسرے کے مقابلے زیادہ واضح اور ظاہر ہو۔

قولا از محی۔ زحی۔ یزھو نہ حوا و زھا باب نصر۔ البصر رنگ اختیار کرنا۔ حدیث امام مسلم و امام ترمذی حضرت محمد اللہ بن محمد سے نقل کی ہے کہ «و نہی رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم عن بیع النخل حتی تنزهوا»۔ جناب رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم نے کھجور کی بیع سے منع فرمایا ہے کہ یہاں تک کہ وہ یک جائیں اس روایت میں ترہوا باب نصر سے استعمال ہوا ہے۔

دوسری روایت حضرت انس رضی اللہ عنہ کی ہے فرمایا «نہی رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم عن بیع النخل حتی تنزهی قبل ذما تنزهی قال حق نخس» رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم نے بھلوں کی بیع سے منع فرمایا ہے یہاں تک کہ وہ سرخ ہو جائیں آپ سے دریافت کیا گیا کہ وہاں تک تو آپ نے فرمایا یہاں تک کہ وہ سرخ ہو جائیں۔ اس روایت میں تنزهی باب افعال سے استعمال ہوا ہے۔

قولا زہر۔ زار کو زہر بار کو سکون۔ فجر کے وزن پر جمع ہے اس کا واحد زہر ہے اس کے معنی ہیں کھلی۔ بعض نے زہر کو اسم جنس مان کر گلاب کے معنی لئے ہیں اگر زہر زار کو ضد اور ہار کو فخر پڑھا جائے تو درجہ کے ہم وزن ہو جائیگا۔

قولا الاذبان۔ یہ ذہن کی جمع ہے۔ آدمی کے اندر باری تعالیٰ سے خلقی طور پر ایک قوت ودیعت فرمائی ہے جس میں اشیاء کی صورتیں چھپ جاتی ہیں یہ صورتیں خواہ عموماً کی ہوں یا مستحولات کی۔

بعض نے کہا ہے کہ علوم کو حاصل کرنے کیلئے نفس میں جو استعداد پائی جاتی ہے اس استعداد کو ذہن کہتے ہیں اور اس میں اگر عذگی اور وجودت پائی جائے تو اس کو فطانت سے تعبیر کرتے ہیں۔ ایک معنی قوت کے ہیں یعنی ذہن کو قوت کہتے ہیں۔ عربی کا مقود ہے ما برحلی ذہن۔ میرے پیر میں چلنے کی طاقت نہیں ہے۔ (نوٹ) :- شارح نے شروع کی بات کی ہے۔ اس خطبہ میں اپنی قابلیت اور مہارت کو پیش کیا ہے۔ اور اور جگہ جگہ استعارات استعمال کئے ہیں۔ مثلاً ایک جگہ یگانہ بدلے تشبیہ دی ہے صرف مشبہ یعنی بیان کو ذکر کیا ہے اور جو یہ مشبہ ہے اور فار تشبیہ کو حذف کر دیا ہے پھر اسکے بعد کے لازم یعنی بنان کو ذکر کیا ہے جس میں استعارہ تخلیلہ پایا جاتا ہے۔ پھر یہ کے مناسبات کو ذکر کیا ہے اس لئے یہاں استعارہ تزییحہ پایا گیا ہے۔ محمد حسن باندوی

حمد مبدع النطق الموجودات بایات وجوب وجودہ وشکر منعم الغرق المخلوقات فی بحار افضالہ وجودہ۔

ترجمہ بغیر غور کے عالم کو پیدا کر نیوالے کی حمد ہے (تعریف ہے) جس نے اپنے واجب الوجود ہونے کی نشانیوں کیساتھ بات کر نیوالا بنایا (قوت گویائی بخشی) اور اس منعم کا شکر ہے کہ جس نے تمام مخلوق کو وجود و احسان اور فضل و کرم کے سمندریوں میں غرق فرما دیا (دوبودیا) یعنی پوری مخلوق پر اس منعم حقیقی کے فضل و احسانات ہی ہیں جن کا ہم شکر یہ ادا کرتے ہیں۔

تشریح قولہ حمد مبدع۔ سابق جملہ میں ان مذکور ہوا تھا۔ حمد مبدع اس کی خبر واقع ہے اسی لئے مرفوع پڑھا گیا ہے۔ اس جگہ مسند الیہ کو اس واسطے مقدم ذکر کیا گیا تاکہ شوق پیدا ہو جائے۔ اور آنے کے بعد ذہن میں راسخ ہو جائے۔ کیوں کہ شوق اور انتظار کے بعد جو چیز حاصل ہوتی ہے وہ ذہن میں راسخ ہو جایا کرتی ہے۔

سوال :- اگر اس جملے کی ترکیب اس طرح کر دی جائے کہ ابھی دُرِ خبر مقدم ہو اور حمد مبدع ان کا اسم مؤخر ہو جائے۔ تو بھی خبر کا شوق پیدا ہو سکتا ہے۔

اجواب :- اس صورت میں یہ لازم آئے گا کہ حمد نکرہ کی طرف مضاف ہے اور وہ نکرہ صریحاً فعلیہ کے ساتھ مخصوص ہے۔ لہذا تخصیص کا فائدہ دونوں ہی سے حاصل ہو جاتا ہے۔ اور یہ دونوں اس میں برابر ہیں۔ مساوات کی صورت میں قاعدہ ہے کہ مسند الیہ وہی بن سکتا ہے جو کلام میں مقدم مذکور ہو

حمد کی تعریف ھُوَ الْوَصْفُ الْإِنْسَانِي بِالْجَمِيلِ الْإِخْتِيَارِي عَلَى جِهَةِ التَّعْظِيمِ سِوَاءَ بِالنِّعْمَةِ أَوْ بِغَيْرِهَا دُوسری تعریف ھُوَ الثَّنَاءُ بِاللِّسَانِ عَلَى الْجَمِيلِ

الاختیار ہی نعمہ کانت اَوْ غیرہا۔ الفاظ کی کمی بیشی ضرور ہے۔ مگر حاصل دونوں تعریفوں کا ایک ہی ہے۔ (یعنی زبان سے اچھے اوصاف کا بیان کرنا جو کہ اختیاری ہوں نعمت کے بدلے ہوں یا بغیر نعمت کے جمیل کے متعلق تین قول ہیں۔ اول یہ کہ جمیل حمد اور مدح دونوں میں اختیاری کے ساتھ مقید ہے۔ اور مدح میں اختیاری کی کوئی قید نہیں ہے۔

علیٰ جہۃ التعظیم۔ حمد کیلئے شرط ہے جس سے استہزار خارج ہو گیا۔ اس لئے اگر کسی نے بکر فاضل کہہ کر اس سے مذاق کا ارادہ کیا تو لفظ وہ حمد میں شمار ہو جائیگا۔ مگر اصطلاح میں اسکو حمد کہیں گے قولہ بایات۔ نطق کی دو صورتیں ہیں۔ نطق ظاہری کلام کرنا۔ اور نطق باطنی غور و فکر کرنا دونوں صورتوں میں آیات کی بار تعدیہ کیلئے ہے ہو سکتی ہے اور مراد مانی نطق بہ (جس سے کلام کیا جائے اور مایہد رک بہ دونوں آیات ہوں گی اور بار کو سبب کیلئے مانیں تو ان نطق کا مفعول ثانی بالواسطہ محذوف ہوگا قولہ مشکوٰۃ منعم۔ وہ فعل جو منعم کے منعم ہونے کی حیثیت سے تعظیم پر دلالت کرے خواہ دل سے یا زبان سے یا اعضاء بدن سے۔ خلاصہ یہ کہ حمد میں تو زبان کی قید ہے کہ حمد ہمیشہ زبان ہی سے ادا ہوگی خواہ نعمت کے مقابلے میں ہو یا بلا نعمت کے۔ اور شکر ہمیشہ نعمت کے مقابلے میں ہوگا عام اس سے زبان سے شکر ادا کیا جائے یا دیگر اعضاء بدن سے۔

ماتن مصنف نے اپنے خطبہ میں منعم کا لفظ شکر کے موقع پر اور مبدع کو حمد کے موقع پر ذکر فرما کر اسی کی طرف اشارہ فرمایا ہے۔

تلا لا فی ظلمہ الیالی النوار حکمتہ الباہرۃ واستنار علی صفحات الایام اتار سلطنتہ القاہرۃ
نحمدہ علی ما اولانا من الاء انہرت سرباضہا ونشکرة علی ما اعطانا من نعماء اترحیاضہا

ترجمہ اس کی غالب حکمتوں کے انوار راتوں کی تاریکیوں میں چمک اٹھے۔ اور اس کی غالب سلطنت کے آثار ایام کے صفحات پر روشن ہو گئے۔ ہم اس کی حمد بیان کرتے ہیں اس پر کہ اس نے ہم کو ایسی ایسی نعمتیں عطا فرمائیں کہ جن کے باغات پر رونق ہو گئے۔ اور ہم اس کا شکر یہ ادا کرتے ہیں ان نوازشوں پر کہ جو اس نے ہم کو عطا فرمائیں۔ ایسی نعمتیں کہ ان کے حوض بھر گئے۔

تشریح ظلمہ ظلمہ کی جمع ہے تاریکی۔ یعنی روشنی کی ضد۔ اور الیالی۔ لیل کی جمع ہے راتیں۔ یعنی ضد النہار۔ اس جگہ ظلمہ کی اضافت لیلی کی طرف۔ بمعنی لام ہے۔ یعنی راتوں کی تاریکی میں۔ اور ظلمہ سے مراد اگر مظلم ہو تو یہ اضافت صفت کی موصوف کی جانب ہوگی جیسے

جود قلیفہ میں۔ اور عبارت کے معنی یہ ہوں گے کہ تاریک راتوں میں اس کی غالب حکمتوں کے انوار جلتے ہیں
 قول، انوار حکمتہ۔ انوار جمع نور۔ روشن چیز۔ خواہ بالذات روشنی دینے والی ہو جیسے سورج یا کسی
 واسطے سے دوسرے کو منور کرنیوالی ہو جیسے چاند۔ ایک قول یہ ہے کہ منیر اس کو کہتے ہیں جو بالواسطہ منور
 کرتی ہو۔ اور منور۔ اس کو کہتے ہیں جو بلا واسطہ دیگر گردش کرنیوالا ہو حق تعالیٰ کا ارشاد ہے ہوالذی
 جعل الشمس ضیاء والقمر نوراً۔ اللہ وہ ذات ہے جس نے سورج کو بالذات روشنی دینے والا۔ اور
 چاند کو منور کرنیوالا پیدا فرمایا ہے۔ نور کی ایک تعریف یہ بھی کی گئی ہے کہ نور وہ کیفیت ہے جس کو پہلے آنکھ
 ادراک کرتی ہے اور اس کے توسط سے مبصرات کا ادراک کرتی ہے۔

حکمۃ۔ فعل کے وزن پر ہے معنی احکام اور اتفاق کے ہیں۔ علم، عمل اور قول تینوں میں ہو یا ان
 میں سے کسی ایک میں۔ نیز فلسفہ، انصاف، عدل، مساوات، مصلحت اور فائدہ کسی فعل پر مرتب ہو
 نیز حق کے مطابق بات کرنا بھی اس کے معانی بیان کئے جاتے ہیں۔ البحر میں لکھا ہے کہ حکمت کے معانی اہل
 عرب نے انیس بیان کئے ہیں۔

قولاً ریاضیہا۔ مصنف نے الاء اور نعماء کے الفاظ حمد میں ذکر فرمائے ہیں۔ یعنی اللہ کے نعمتوں کو
 باغات سے تشبیہ دی ہے۔ جو استعارہ بالکنایہ ہے۔ اور ریاض اور ریاض کا اثبات تخیل ہے اور ازہار
 اور انزاع کا اثبات تشریح ہے۔

تحقیق لغت تلا لا البغم۔ ستارہ چمک اٹھا۔ ظلم تاریکیاں، ظلمہ کی جمع ہے۔ یائی، راتیں جمع لیل۔
 انوار جمع نور۔ حکمت۔ علم و عمل کی درستگی۔ باہرہ بمعنی غالب۔ قابض غالب ہونا۔
 اولانا ایلا۔ احسان کرنا۔ الاعمج الی نعمت۔ ازہرت کلی کا لکنا۔ ریاض۔ روضہ کی جمع ہے باغات۔
 نعماء یہ اسم ہے جمع ہے۔ نعمت۔ الاء۔ ظاہری نعمتیں۔ اور نعماء سے باطنی نعمتیں بھی مراد لے لی جاتی ہیں۔
 ارتفعت کے معنی بھردینا۔ حیاض حوض کی جمع ہے۔

ونسألہ ان یفیض علینا من ذلال ہدایتہ ویوفقنا للعروج الی معارج عنایتہ وان یخصصہ رسولہ
 محمد اشرف البدیات بافضل الصلوات والہ المنتخبین واصحابہ المنتخبین بالکل التیامات

ترجمہ

اور ہم اس سے درخواست کرتے ہیں کہ وہ بہائے ہم پر اپنی ہدایت کے عمدہ پالی کو۔ اور
 ہم کو توفیق دے اپنی عنایتوں سے بندیوں تک پہنچے کی۔ اور درخواست کرتے ہیں ہم
 اس سے کہ مخصوص فرمائے اپنے رسول مقبول حضرت محمد صلی اللہ علیہ وسلم کو جو کہ تمام مخلوق میں سب سے
 اشرف اعلیٰ ہیں، افضل صلوات کیساتھ اور ان کی آل و اولاد پر جو کہ منتخب ہیں اور ان کے جمع صحابہ

رضی اللہ عنہم کو جو کہ انتخاب کئے ہوئے ہیں کامل نجات کے ساتھ (کامل درود و سلام اور رحمتوں) کے ساتھ مخصوص فرمائے۔ آمین

تحقیق لغت یفیض باب افعال۔ افاضتہ مصدر بہانا، فیض پہنچانا۔ ہدایت۔ دینا، سیدھا راستہ دکھانا، رہنمائی کرنا۔ یوفقنا۔ ناصیہ منکلم مفعول بہ یوفق واحد مذکر غائب۔ توفیق مصدر مطلوب خیر کے لئے۔ اسباب فراہم کرنا۔ عروج لغو ضرب بلندی پر چڑھنا، روحانی ترقی کرنا۔ معارج معرج کی جمع ہے جس کے معنی ہیں چڑھنے کا مقام۔ عنایت۔ توجہ، رحمت اور حفاظت۔ تخصّص باب تغفیل سے واحد مذکر غائب تخصّص مصدر ہے خاص کرنا۔ بریأت۔ بریت کی جمع ہے مخلوق، روئے زمین۔ منتخبین یا دوزن کے ساتھ منتخب کی جمع ہے۔ جن کا انتخاب کیا گیا ہو۔ اصحاب صاحب کی جمع ہے۔ وہ مبارک انسان جنہوں نے آنحضور صلی اللہ علیہ وسلم کو بحالت ایمان دیکھا ہو اور ایمان ہی پر ان کا انتقال ہوا ہو۔ منتخبین منتخبین کے مناسب لایا گیا ہے۔ اشرف الاصل برگزیدہ حضرات۔ النجات نجات کی جمع ہے زندہ رکھنا باقی رکھنا، اس کا استعمال دعا اور سلام کے معنی میں ہوتا ہے۔

تشریح قولہ من زلال ہدایت۔ زلال مشبہ اور ہدایت مشبہ بہ ہے۔ اس میں مشبہ کی اضافت مشبہ کی جانب کی گئی ہے۔ یعنی وہ ہدایت جو صاف ستھرے پانی کی مانند صاف اور واضح ہے۔ اور اس کے لئے زلال کو ثابت کرنا استعارۂ تخیلیہ اور افاضہ کا اثبات اس کیلئے استعارۂ تشبیہیہ ہدایت کے دو معنی آتے ہیں۔ امارۃ الطریق، راستہ دکھانا۔ اور ایصال الی المطلوب، کسی کو منزل مقصود تک پہنچا دینا۔ معتزلہ ہدایت کے یہی معنی لیتے ہیں۔ مگر اس پر ایک اعتراض ہے وہ یہ کہ باری تعالیٰ کا قول ہے وَأَمَّا تَعَذُّبُهُمْ إِنَّا هُمْ فَأَسْتَجِبُوا الْعَنَىٰ عَلَىٰ الْهُدَىٰ۔ بہر حال ہم نے قوم شہود کو ہدایت دی۔ پس انہوں نے ہدایت پر گمراہی کو ترجیح دی اور اس کو پسند کر لیا۔ باری تعالیٰ کسی کو منزل مقصود تک پہنچا دیں۔ اس کے بعد وہ گمراہ ہو جائیں حال ہے اس لئے کہ حق تک واصل ہونے کی بعد گمراہی نہیں پائی جاسکتی۔ لہذا ہدایت کے معنی وہ لینا پڑیگا جس پر یہ اعتراض وارد نہ ہو۔ یعنی ارارۃ الطریق کے معنی۔

پہلے معنی پر بھی اعتراض ہے اور وہ یہ کہ اللہ تعالیٰ نے آنحضور صلی اللہ علیہ وسلم کو مخاطب کر کے ارشاد فرمایا إِنَّكَ لَا تَهْدِي مَنْ أَحْبَبْتَ وَلَكِنَّ اللَّهَ يَهْدِي مَنْ يَشَاءُ۔ کہ آپ ہدایت نہیں فرما سکتے جس کو آپ چاہیں۔ مگر اللہ تعالیٰ جس کو چاہتا ہے صراط مستقیم کی ہدایت دیتا ہے۔ سوال یہ ہے کہ اس سے تو آنحضور صلی اللہ علیہ وسلم کا مقدر رسالت ہی فوت ہو جاتا ہے۔ کیوں کہ ہدایت دینے اور حق کا راستہ بتانے کے لئے آپ کی بعثت ہی ہوتی تھی۔

علامہ تفتازانی نے لکھا ہے کہ ہدایت کبھی متعدی بنفہر ہوتا ہے جیسے اٰہدنا الصراط المستقیم میں۔

اور کبھی الٰہی کے ساتھ متعدی ہو کرتا ہے جیسے یَهْدِيْ اِلٰی مَنْ يَّشَاءُ اِلٰی صِرَاطٍ مُّسْتَقِيْمٍ۔ اسی طرح کبھی لام کے ساتھ متعدی ہو جاتا ہے جیسے اِنَّ هٰذَا الْقُرْآنَ يَهْدِيْ بِلِقَیِّ رَبِّیْ اَقْوَمُ۔ ان مذکورہ تینوں صورتوں میں سے پہلے صورت میں ہدایت کے معنی ایصال الی المطلوب کے ہیں اور بعد کی دونوں صورتوں میں ارشاد الطریق کے معنی۔

ہدایت :- ایک الہامی ہوتی ہے جیسے بچے کا از خود پستان کو چوسنا اور دودھ پینا۔ یہ صرف منجانب اللہ ہوتا ہے۔ اسے کوئی نہیں بتلاتا۔ ہدایت احساسی۔ انسان جب ہوش مند ہو جاتا ہے اور اس کے ظاہری و باطنی قوی مضبوط ہو جاتے ہیں تو اچھے اور برے کے فرق وہ خود کرنے لگتا ہے۔ عقلی ہدایت جن چیزوں کی طرف جو اس رہنمائی کرنے سے عاجز ہوتے ہیں۔ ان کو ادراک کر لیتی ہے۔ ایک ہدایت استدلالی اور نظری ہے۔ جو بات محض عقل سے حاصل نہیں ہوتی۔ اس کو معلوم کرنے کیلئے باری تعالیٰ نے دلائل عطاء فرماتے ہیں ان کی مدد سے عقل مقصود کو معلوم کر لیتی ہے۔ ایک انبیائی ہدایت ہے۔ ایسے ہی جن کو ادراک کرنے سے عقل اور دلائل عقلیہ عاجز ہیں۔ ان کی تعلیم دینے کیلئے حضرات انبیاء علیہم السلام مبعوث کئے گئے ہیں اور ان کو بتانے کیلئے کتب سماویہ نازل ہوئیں۔

اقسام ہدایت :- پھر اس ہدایت کی دو قسمیں ہیں۔ ہدایت خاص۔ ہدایت عام۔ ہدایت عام یہ ہے کہ بھلائی اور برائی دونوں کے راستے واضح کر دیئے جائیں۔ ہدایت عام کی دو صورتیں ہیں۔ اول بتیانی۔ دوم توقیفی۔ پیغمبر جو ہدایت لیکر تشریف لائے اس کو اس طرح بیان کر دے کہ مراد سمجھنے میں کوئی حفاہ باقی نہ رہ جائے۔ فقہاء اس کو اپنی اصطلاح میں ابتلاء نام رکھتے ہیں۔

اور ہدایت توقیفی یہ ہے کہ کسی شخص کو انبیاء کی ہدایت کے ساتھ وابستگی کے اسباب جمع ہو جائیں ہدایت خاص :- خاص نور ہے جو بذریعہ نبوت یا ولایت کسی کی قوت مدرکہ میں روشن ہو جائے اس کی برکت سے اشیاء کی حقائق اس طرح روشن اور منور ہوں جیسا کہ وہ واقع میں پائی جاتی ہیں۔ یعنی اشیاء کا حقیقی ادراک ان کو حاصل ہو جائے۔ اس کا ایک مرتبہ تو یہ ہے کہ ہدایت منجانب اللہ حاصل ہو جائے جیسے باری تعالیٰ کا ارشاد ہے کہ قُلْ اِنَّ هٰدِیَ اللّٰہِ هُوَ الْهُدٰی یَا اِلٰہِ اللّٰہِ ہو جیسے اِنِّیْ ذٰہِبٌ اِلٰی رَبِّیْ سَیِّدِیْنِ یا پھر ہدایت باللہ ہو جیسے حدیث میں وارد ہو لولا اللّٰہ ما اھتدینا۔

قولہ رسولک :- رسول کے معنی نفث میں قاصد کے ہیں۔ اور شریعت کی اصطلاح میں رسول وہ انسان ہے جو اللہ تعالیٰ کی طرف سے ہدایت کرنے اور دین کو پہنچانے کیلئے بھیجا گیا ہو۔

بنی اور رسول میں فرق بعض محققین کے نزدیک ان دونوں میں کوئی فرق نہیں ہے مثلاً ابن ہمام۔ علامہ سید شریف جرجانی رحمۃ اللہ علیہ اور عضد الدین تفتازانی رحمۃ اللہ علیہ علامہ زحشری۔

یہ حضرات دونوں کو متقدم مانتے ہیں۔

علامہ ابن حجر مکی نے شرح منہاج النبوة میں اس کی تردید فرمائی ہے اور لکھا ہے کہ وہ صحیح روایات اور احادیث جن میں انبیاء کی تعداد بیان کی ہے کہ رسولوں کی مجموعی تعداد ۳۱ اور انبیاء کی تعداد ایک لاکھ چوبیس ہزار تھی۔ جن میں رسولوں کی تعداد ۳۱ تھی۔ بعض کا قول یہ ہے کہ بنی خاص اور رسول عام ہے اس لئے کہ بنی وہ ہے جو صاحب کتاب یا سابقہ شریعت کا ناسخ ہو۔ مگر یہ اس آیت کے خلاف ہے وَمَا ارسلنا من قبلك من رسول ولا نبی۔

ایک قول یہ بھی ہے کہ رسول وہ ہے جو صاحب شریعت جدیدہ ہو اور بنی اس سے عام ہے۔ قاضی بیضاوی نے اس آیت کے ضمن میں لکھا ہے۔ آیت یہ ہے دكان مآسؤن نبیاء۔ فرماتے ہیں کہ اس آیت سے معلوم ہوتا ہے کہ رسول کے لئے صاحب شریعت جدیدہ ہونا لازم نہیں ہے۔ جیسا حضرت ابراہیم علیہ السلام کی اولاد ابراہیم کی شریعت پر بھی تھی۔ ایک قول یہ ہے کہ بنی اور رسول میں تباہی ہے۔ انہوں نے کہا کہ رسول وہ ہے جو اپنے ساتھ کتاب لایا ہو۔ اور بنی وہ ہے جس کے ساتھ کتاب نہ ہو۔ اس پر اعتراض یہ ہے کہ بہت سے رسول ایسے گزرے ہیں کہ جن کے پاس کتاب نہ تھی مثلاً حضرت نوح علیہ السلام، حضرت اسماعیل علیہ السلام اور حضرت یونس علیہ السلام۔

ان مختلف اقوال میں درست وہ بات معلوم ہوتی ہے جس کو فاضل علی نے بیضاوی شریف کے حاشیہ میں تحریر فرمایا ہے کہ ان الفرق فی البنی والرسول ہای وجہ کان مہملاً لا یدخل فیہ اللوائی وَلَمْ یَدْرَاکَ بِالسمع۔ ولہیات احد منهم بہما یصلہ للاعتقاد۔ بنی اور رسول میں جس قسم کا بھی فرق ہو اس میں رائے کا مطلقاً کوئی دخل نہیں ہے اور یہ چیز مدرک بالسمع بھی نہیں ہے اور علماء محققین میں سے کسی نے بھی کوئی قابل اعتماد دلیل اس مسئلے پر قائم نہیں فرمائی قولہ بافضل الصلوات۔ شرح مختصر الوقایہ اور شرح خلاصہ میں مذکور ہے کہ حضرت ابو موسیٰ اشعریؓ نے آنحضور صلی اللہ علیہ وسلم کا فرمان نقل فرمایا ہے کہ «کل کلام لَمْ یَبْدَأْ فِیْہ الصلوۃ علی ذہو اقطع مہقوق من البدوۃ»، ہر وہ کلام جس میں مجھ پر درود نہ بھیجی گئی ہو۔ وہ کلام ادھورا اور بے برکت ہوتا ہے۔

اسی روایت کے پیش نظر مصنف کتب حمد باری تعالیٰ کے بعد اپنی کتابوں میں جناب بنی کریم صلی اللہ علیہ وسلم پر صلوٰۃ شامل کرتے ہیں۔ اور اللہ تعالیٰ کا ارشاد ہے یا ایہا الذین امنوا صلوا علیہ وسلموا تسلیماً اے ایمان والو! آنحضور صلی اللہ علیہ وسلم پر درود و سلام بھیجو۔

اشکال :- آیت میں حق تعالیٰ شانہ بندوں کو مامور فرماتے ہیں کہ آنحضور صلی اللہ علیہ وسلم پر درود بھیجو۔ اور مصنف کتاب نے اس کو خدا تعالیٰ پر محمول فرمایا ہے۔ فرمایا ان یخصّصن

رسولہ محمدؐ اشرف الابدیات اس سے حکم خداوندی کی تعمیل نہ ہوئی۔

جواب :- چونکہ آنحضور صلی اللہ علیہ وسلم کے فی نفسہ مکام اخلاق بے شمار ہیں۔ کہ کوئی ان کو شمار نہیں کر سکتا۔ نیز آپ کے احسانات امت پر سید و بے حساب ہیں جن کے مناسب کوئی بھی شخص آپ پر درود و سلام نہیں بھیج سکتا۔ اس لئے عاجز ہو کر بطور اظہار عجز اس عظیم کام کو حق تعالیٰ کی جانب میں محمول کر دیا۔ مگر یہ درجہ تعمیل حکم سے بھی برتر ہے۔

صلوات کی جمع ہے جس کے معنی دُعا اور نزول رحمت کے ہیں۔ اور صلوة کی نسبت جب اللہ تعالیٰ کی طرف ہوگی تو اس کے معنی نزول رحمت کے ہوتے ہیں۔ اور جب صلوة کی نسبت اسناد ملائکہ کی طرف ہوگی تو اس کے معنی استغفار کے ہوتے ہیں۔ اور صلوة کی نسبت جب بندوں کی جانب ہوتی ہے تو اس کے معنی دُعا لئے جاتے ہیں۔ اور صلوة کی نسبت دیگر جانوروں کی طرف کی جائے تو تسبیح کے معنی ہوتے ہیں۔ علامہ عینی نے ہدایہ کی شرح بنایہ میں اس کے معنی صرف حضور صلی اللہ علیہ وسلم کے حق میں نفل کئے ہیں کہ اَللّٰهُمَّ عَظِّمْ لِي الدُّنْيَا بِاعْلَآءِ كَلِمَتِهِ وَ اَبْقِاءِ شَرِيعَتِهِ۔ وَ فِي الْآخِرَةِ بَرِّفِ دَرَجَتِهِ وَ تَشْفِيعِهِ فِي اَمْتِهِ۔ اے اللہ آنحضور صلی اللہ علیہ وسلم کو عظمت عطا فرما دنیا میں ان کے کلمہ کو بلند کر کے۔ اور ان کی شریعت کو باقی رکھ کر۔ اور آخرت میں ان کے درجات کو بلند و بالا کر کے۔ اور ان کی امت میں ان کی شفاعت قبول کر کے۔ فائدہ :- شارح نے اس جگہ صلوة کے ساتھ سلام کا ذکر نہیں کیا ہے جب کہ امام نووی نے اور دوسرے علمائے صلوة و سلام کو الگ الگ ذکر کرنا مکروہ لکھا ہے۔ شارح نے اس پر رد فرمایا ہے کہ دونوں کو جمع کرنا مستحب ہے۔ مگر لفظ سلام کو ترک کر دینا مکروہ نہیں ہے۔ نیز علامہ ملا علی قاری نے شرح منیۃ المصلیٰ میں اس کے مکروہ نہ ہونے کو بہ صراحت نفل کیا ہے۔ نیز علامہ ملا علی قاری نے شرح جزیرہ میں اسی پر جزم و یقین کا اظہار فرمایا ہے۔ اور مکروہ ہونے کی تردید کی ہے۔ لیکن اگر تسلیم کر لیا جائے کہ یہ مکروہ ہے۔ تو جواب یہ ہے کہ اس کا تعلق زبان آوارہ کر لینے سے بہتر ہے نہ کہ خطا و کتابت سے۔ ممکن ہے زبان سے کہہ لیا ہو اور کتاب میں ذکر نہ کیا ہو و لعل الشارح الیٰ ہما تلفظا و اکتفی بالصلوة کتابتہ ممکن ہے شارح نے دونوں کو زبانی کہہ لیا ہو اور کتاب میں صرف صلوة پر اکتفا کیا ہو۔

قوله الہ۔ ال کی اصل اہل ہے۔ پہلے بار کو ہمزہ سے بدلا گیا ہو پھر اجتماع ہمزتین کی بنا پر دوسرے ہمزہ کو الف سے بدل دیا گیا۔ کیوں کہ اس کی تصغیر اہیل آتی ہے ال اپنی اصل یعنی اہل کے اعتبار سے استعمال میں عام ہے۔ مگر استعمال کے لحاظ سے اس میں دو خصوصیتیں داخل ہو گئیں ہیں۔ اول یہ کہ لفظ ال غیر ذوی العقول کی جانب مضاف نہیں ہوتا

مثلاً آل اسلام آل مصر نہیں کہا جائیگا بلکہ اہل اسلام اور مصر بولا جاتا ہے۔ دوسری خصوصیت اس کی یہ ہے کہ آل جس کی طرف مضاف ہوگا اس میں کوئی نہ کوئی شرافت دینی یا دنیاوی پایا جانا ضروری ہے۔ آل رسول۔ آل فرعون وغیرہ۔ خطبہ میں آل کا لفظ مذکور ہے۔ اس جگہ آل سے کون لوگ مراد ہیں۔ اس میں پانچ اقوال ذکر کئے جاتے ہیں۔ اول وہ لوگ جن کے آباء میں غالب بن فہر تک کوئی باپ آتا ہو (۲) آپ کی اولاد اور ازواج مطہرات (۳) صرف بنو ہاشم۔ امام صاحب اور بعض مالکیہ نے اسی کو اختیار فرمایا ہے (۴) بنو ہاشم، بنو مطلب یہ امام شافعی رحمہ کا قول ہے (۵) تمام وہ مسلمان جنہوں نے شریعت اسلام کا اتباع کیا ہے۔ امام نووی نے اسی کو رائج کہا ہے۔ قول و اصحاب۔ علامہ تفتازانی نے لکھا ہے کہ فاعل کی جمع افعال کے وزن پر آتی ہے نہیں۔ اگر صحیح یہی ہے کہ آتی ہے جیسے شاہد اور اشہاد اور بائرا۔ سیبویہ نے اسی کو اختیار کیا ہے۔ اور صاحب و اصحاب نبی وہ ہیں جنہوں نے آپ کو بحالت اسلام دیکھا ہو اور اسلام ہی پر ان کا خاتمہ بھی ہوا ہو۔

بعد فقد طال المحام المشغلين على والمتودين إلى ان اشروح الرسالة التسمية وابعين فيه القواعد المنطقية علمها ومنهم بانهم سألوا عريفا ما هرا واستمطروا سجاياها مرا ولما ازل اذ انفع قوما منهم بعد قوم واسوف الامر من يوم إلى يوم لا اشتغال بال قد استول على سلطانه واختلال حال قد تبين لدى برهانه وبعلمى بان العلم في هذا العصر قد خبت نار الادوار النصارى الا انهم كلما ازدت مطلا وتسويفا ازدادوا احتارا وتشريقا فلم اجد بدا من اسعافهم بما اقترحوا وايصالهم الى غاية ما القسوا۔

ترجمہ

اور حمد و صلوة کے بعد میں تحقیق کر طویل ہو گیا میرے پاس علمی شغل رکھنے والوں کا اصرار اور ان لوگوں کا کہ جو میرے پاس آئیے جاتے والے تھے کہ میں رسالہ تسمیہ کی تشریح کروں یعنی اس کی شرح لکھ دوں اور بیان کر دوں اس میں علم منطق کے (مفید اور ضروری) قواعد کو اس لئے کہ وہ جانتے تھے کہ انہوں نے اس کی درخواست ایک شخص ایسے سے کی ہے جو بڑا عارف اور ماہر فن ہے۔ اور وہ یہ بھی جانتے تھے کہ انہوں نے ایک ایسے بادل سے بارش کی طلب کی ہے جو بہت زیادہ بارش برسانے والا ہے۔ اور میں برابر ایک جماعت کے بعد دوسری جماعت کو ان میں سے دفع کرتا رہا۔ اور شرح لکھنے کے کام کو آج سے کل پر ملتوی کرتا رہا کہ عنقریب کام شروع کر دوں گا۔ اس قلبی مصروفیت کے باعث جس کا غلبہ مجھ پر

مسلط تھا۔ اور حال مختل ہونے کی وجہ سے جس کی وجہ دلیل میرے نزدیک ظاہر تھی۔ جس کی وجہ مجھ کو معلوم تھی۔ شارح نے اس کو بیان نہیں فرمایا اور میرے اس جاننے (یعنی خوب واقف ہونے) کی وجہ سے کہ (یعنی اسے میں خوب اچھی طرح پر جانتا تھا کہ) علم فی زمانہ اس کی آگ بھج چکی ہے (ماند پڑ گئی ہے) اور علم کے معاوین نے اس سے اپنی پشت پھیر لی ہے۔ لیکن بیشک ان مطالبہ کرنیوالوں سے جتنا میں نے کمال مثول زیادہ کیا اور آج سے کل پر لکھنے کو ملتوی کیا۔ اسی قدر وہ لوگ مجھ کو ابھارنے اور شوق دلانے میں بڑھ گئے۔ پس میں نے ان کے مطالبہ کے پورا کرنے اور ان کو ان کی مراد تک پہنچانے کے سوار اور کوئی چارہ کار نہیں پایا۔

تشریح وبعد کا استعمال اگرچہ اس جگہ ظرف زمان کیلئے کیا گیا ہے مگر دراصل یہ ظرف مکان کے لئے وضع کیا گیا تھا۔ اور اب یہ اس کی حقیقت عرفہ بن چکا ہے۔ امام راغب نے مفردات اللغہ میں لکھا ہے کہ لفظ بعد تاخیر متصل کے لئے بھی آتا ہے جیسے بولا جاتا ہے جاء عمرو بعد ناید۔ عمرو زید کے بعد آیا۔ نیز تاخیر متصل کیلئے بھی۔ مگر استعمال زیادہ تر تاخیر زمانی کے لئے ہوتا ہے جیسے زمان عمر بعد زمان ابو بکر حضرت عمر کا زمان خلافت حضرت ابو بکر کے زمان کے بعد ہے۔ کبھی ظرف مکان کا معنی بھی دیتا ہے جیسے دار بکر بعد دار زید۔ اسی طرح ترتیب صنعائی کے لئے بھی استعمال ہوتا ہے جیسے الخو بعد الصرف علم نحو علم صرف کے بعد ہے۔ تاخیر تہی کیلئے بھی آتا ہے جیسے عثمان بعد عمر۔

خلاصہ کلام یہ ہے کہ لفظ بعد ظرف زمان و مکان دونوں میں استعمال کیا جاتا ہے۔ اگرچہ غالب استعمال ظرف زمان ہی کیلئے ہے۔ اس موقع پر بعد ظرف زمان و مکان دونوں کے لئے ہو سکتا ہے۔ زمان تو اس وجہ سے کہ لفظوں میں ظرف زمان ہے اور لکھنے کے اعتبار سے ظرف مکان ہے۔ اور بعد کے بعد مضاف الیہ مذکور نہیں ہے۔ اس لئے مبنی برضہ ہے۔ اصل عبارت اس طرح ہے معنی بعد الحمد والصلوة۔ ہشام نخوی کے نزدیک فتوح بھی جائز ہے۔ مگر ابن غناس کے نزدیک فتوح مشہور نہیں۔ اور سیبویہ سے بعد میں رفع اور نصب دونوں اقوال منقول ہیں۔ اما بعد اور بعد دونوں طرح صحیح ہے۔

قولہ فقد طال۔ نخوی اعتراض ہے کہ جب اما لفظوں میں مذکور نہیں تھا تو فار کو کیوں لایا گیا الجواب۔ لفظ اما تو لفظوں میں مذکور نہیں ہے مگر تقدیراً موجود ہے مگر یہ مقدر ماننا محل ہے۔ علامہ رضی نے لکھا ہے کہ اما اس جگہ مقدر مانا جاتا ہے۔ جہاں پر فار کے بعد امر ہوا یا نہی۔ اور اس سے پہلے کوئی اسم منصوب بھی ہو جیسے ربک فکبر اس میں ماننا پڑیگا کہ بعد ظرف ہے اور شرط کے قائم مقام ہے۔ اسی لئے جزاء میں فار کو لایا گیا ہے۔ قرآن مجید میں بھی اس طرح کا

استعمال پایا جاتا ہے۔ مثلاً اذ لم یفتدوا بہ فسیقولون ہذا انک قدیم دوسری صورت یہ ہے کہ فار زائد ہے۔ اور اس بات کی علامت ہے کہ یہ بعد کا مضاف الیہ نہیں ہے۔ تیسری صورت یہ ہے کہ و بعد میں واو اما کی جگہ لایا گیا ہے۔ اور واو عاطفہ نہیں ہے بطور وہم اما کا وجود اس جگہ دلیل ہے الحاح کی جانب طال کی اسناد اس طرح ہے کہ زمان مضاف محذوف ہے۔ اصل عبارت یہ ہے طال زمان الحاح المشتغلین۔ مشتغلین بالعلم کے اصرار کا زمانہ طویل ہو گیا۔ ایک تاویل یہ بھی ممکن ہے کہ طال کو کثیر کے معنی میں لیا جائے۔ اور ملگروم بول کر لازم مراد لینے کا علاقہ مان لیا جائے تاویل اس لئے کرنی پڑی کہ طال عرض کم ہے زمانے کی طرف طال کو اسناد غیر مناسب تھی۔

قوله القواعد۔ قاعدہ کی جمع۔ ضابطہ اور قانون کو کہتے ہیں۔ وہ حکم کلی جو اپنی تمام جزئیات میں پایا جائے اور اس تا حد سے ان تمام جزئیات کے احکام حاصل ہو سکیں۔ مثلاً ایک قضیہ جس میں ایک موضوع دوسرا محمول ہو اور اس پر قاعدہ کو منطبق کیا گیا ہو جیسے زید فاعل۔ وکل فاعل مرفوع زید مرفوع یا مثلاً لا شئ من الانسان بحجر بالضرورۃ۔ قضیہ سالبہ ضروریہ ہے۔ اور ہر قضیہ سالبہ ضروریہ کا عکس سالبہ دائمہ نکلتا ہے لہذا لا شئ من الانسان بحجر بالضرورۃ کا عکس لا شئ من الحجو بالانسان دائمہ نکلتے گا۔

قوله علما انکم۔ طال فعل کا یہ مفعول واقع ہے یا پھر اس کو المشتغلین سے حال مانا جائے۔ اور مشتغلین کو علما انکم کی قید سے مقید کرینکا فائدہ یہ ہو گا کہ اصرار کر نیوالے خود ہی جانتے تھے کہ میرا علمی مقام کیا ہے۔ اور کوئی کتاب یا مضمون اہم لکھنے کی فرمائش اس سے کی جاتی ہے جو ماہر فن اور باصلاحیت شخصیت ہو۔

قوله ادفع قوما۔ یعنی انکار کر کے میں ان کو دفع کرتا امثالاً رہتا تھا۔ مگر اس کے جواب میں وہ عاجزی و انکساری کے ساتھ اصرار کرتے رہتے تھے بالآخر مجبوراً مجھے تعمیل کرنی پڑی۔ محمد حسن باندوی

تحقیق لغا طویل ہونا۔ رسالہ۔ وہ پیغام جو دوسرے کے پاس بھیجا جائے۔ مگر اصطلاح میں رسالہ اس مختصر کتاب کا نام ہے جو علمی قواعد پر مشتمل ہو۔ شمسیدہ۔ وہ کتاب ہے جسکو امام شمس الدین رازی نے تصنیف فرمائی۔ اور اسی کی شرح قطب الدین رازی نے کرتے جارہے ہیں۔ قواعد۔ قاعدہ کلمہ یا اصل کلی جو اپنی جزئیات کو حاوی ہو۔ علما طال کا مفعول واقع ہے۔ عریف مبالغہ عارف جیسے صادق کا مبالغہ صدیق آتا ہے۔ استمطوا۔ انہوں نے بارش کی طلب کی۔ سجاا۔ بادل بامرا بہت زیادہ برسے والا۔ اسوقت۔ یعنی عنقریب مستقبل میں اس کام کو کرونگا۔ بال قلب۔ دل استولی استیلاً غالب ہونا۔ سلطان۔ حجت اور دلیل مراد ہے۔ اختال مختل ہونا۔ خلل واقع ہو جانا

کمزور ہونا۔ خبت خبا خبوا۔ ماند پڑ جانا۔ بجھ جانا۔ بدکا پڑ جانا۔ ولت تولید پیٹھ پھیر لینا۔ ادباً جمع دیر
 پچھلا حصہ۔ الفصاح جمع ناصر۔ مددگار۔ مطلق سلال مٹول کرنا۔ کام نہ کرنے پر اعذار پیش کرنا۔ حثا اٹھانا
 اکسانا۔ ہمت دلانا۔ تشویق۔ شوق دلانا۔ اور اگر تشریف فار کے ساتھ ہو۔ تو معنی یہ ہوں گے کہ کسی
 چیز کو مزین کرنا۔ اسعاف۔ حاجت روائی کرنا۔ اقتراح کسی کے پیچھے پڑ جانا اور سوال کرنا۔ التماس
 درخواست کرنا۔ فرمائش کرنا۔

فوجہت سارکاب النظر الی مقاصد مسائلها وسجبت مطارف البیان فی مسالك دلائلها وشريحتها
 شریحاً کشف الاصداف عن وجوه ذرائد فوائدھا وناط اللالی علی معاهد قواعدھا وضمت الیھا من
 الابحاث الشریفة والنکت اللطیفة ما خلت الکتب عنه ولا بد منه بعبارات رائقة تسابق
 معانیها الازھان وتقریرات شائقة یعجب استماعها الاذان وسمیته بتحریر القواعد المنطقية
 فی شرح الرسالة الشمسية فخدمت به عالی حضرة من خصه الله تعالى بالنفس القدسية
 والریاسة الانسية وجعله بحيث يتصاعد بتصاعد مراتب الدنيا والدين ويتطامن
 دون سرادقات دولته مراقب الملوك والسلاطين وهو الخدم الاعظم وستوماً عظام الوراء
 فی العالم صاحب السیف والقلم سباق الغایات فی نصب رایات السعادات البالغ فی
 اشاعة العدل والاحسان باقصی النهایات ناظورة دیوان الامارة عین اعیان الامارة
 الائمة من غرته الغراء لواء السعادة الابدیة الفاعل من همته العلیاء سراج العنایة
 السومدیة مہمد قواعد الملة الربانیة مؤسس مبانی الدولة السلطانیة العالی بعنا
 الجلال رایات اقبالہ التالی لسان الاقیال آیات جلالہ ظل اللہ علی العالمین
 ملجأ الافاضل والعالمین شرف الحق والدولة والدين رشید الاسلام
 ومرشد المسلمین الامیر احمد شہر اللہ لقبہ من عنده شرفاً : لانه شرفت
 دین الہدی شیمہ : ان الامارة باہت اذ بہ نسبت : والحمد للہ
 اشتق منه سماء :

ترجمہ پس میں نے غور و فکر کی رکاب (مراد سواری) کو اس رسالے کے مقاصد کی جانب
 متوجہ کر دیا۔ اور بیان کی چادر کو پھیلا دیا۔ اس کے دلائل کے راستوں میں اور
 اس کی ایسی شرح لکھی۔ جس نے اس طرح پردہ ہٹا دیا جیسے کہ عمدہ موتیوں کے اوپر سے سیپ کا پردہ
 ہٹا دیا جاتا ہے اور اس کے قواعد کی گردنوں پر موتی بچھا دیئے۔ اور میں نے اس رسالہ میں شامل

کر دیا۔ ایسی عمدہ بحثوں اور لطیف نکات کو جن سے عام طور پر کتابیں خالی تھیں۔ مگر ان کا مذکور ہو نا ضروری تھا۔ پسندیدہ اور دلچسپ عبارتوں کے ذریعہ جن سے معانی کی طرف ذہن از خود سبقت کریں۔ اور مشتاق بیان کے ذریعہ کہ جنکا سننا کانوں کو بھلا معلوم ہو۔ اور اس شرح کا نام میں نے تحریر القواعد المنطقیہ فی شرح الرسالة التسمیہ تجویز کیا ہے۔ اور اس کتاب کے ذریعہ میں نے اسے شخص کی خدمت کی ہے۔ جسکو خدائے تعالیٰ نے پاک نفس، انسانی سرداری و ریاست کی دولت سے نوازا ہے اور مخصوص کیا ہے اور ایسا کر دیا ہے کہ جس کے رتبہ کی بلندی سے دین اور دنیا دونوں کے مراتب بلند ہوتے ہیں اور اس کی دولت کے ادھر بڑے بڑے بادشاہوں اور سلاطین وقت کی گردنیں جھک جاتی ہیں۔ اس کا لقب مخدوم اعظم ہے وہ دنیا کے بڑے بڑے وزراء کا سرچ ہے۔ صاحب سیف و قلم ہے۔ اور سعادت کے نشانات، اور علم نصیب کرنے میں سب سے سبقت لے گیا ہے۔ اور احسان کرنے عطا و بخشش کرنے میں انتہا کو پہنچا ہوا ہے۔ وزارت کے دفتر کا نگران اور امارات کے اراکین و مخصوصین کا سردار ہے اس چمکدار پیشانی سے ابدی سعادت مندی واضح اور ظاہر ہے اس کی بلندی ہمت سے خوشبودار دائمی لطف مہربانی ٹپکتی ہے۔ وہ ملت ربانی (اسلامی شریعت) کے قواعد کو مضبوط کر نیوالا (یا مضبوطی سے پکڑ نیوالا ہے) اور دولت سلطانی کی بنیادوں کو مستحکم اور مضبوط بنانے والا ہے جس کے اقبال کے جھنڈے پر رعب و جلال کا بادل چھا یا ہوا ہے۔ اور اس کی بزرگی کی نشانیاں بادشاہوں کی زبانون پر جاری ہیں۔ وہ اہل دنیا کے لئے بہترین راحت بخش سایہ خداوندی ہے۔ اور اہل خرد و اہل علم کیلئے ایک پناہ گاہ حق کے لئے اور دولت و دین کیلئے شرف کا سبب ہے اسلام کا زبردست ہادی و مرشد ہے اور مسلمانوں کا عظیم رہنما اس کا نام امیر احمد ہے۔ شعر خدا ہی اسے لقب عطا کر دیا ہے۔ اس لئے کہ اس کے کریمانہ اخلاق نے ہدایت اور دین دونوں کو بلندی عطا کی ہے۔ بادشاہت کو فخر ہے۔ اس لئے کہ وہ ممدوح کی جانب منسوب ہے اور احمد کو اس لئے بھی سراہا جاتا ہے کہ اس سے اس کا نام بنایا گیا ہے۔ یعنی احمد۔

تشبیہ

قوله رکاب النظر۔ اس جملے میں فرس بولکر نظر مراد لی گئی ہے اسے استعارہ بالکنایہ کہتے ہیں۔ اور اس لئے رکاب کو ثابت کیا گیا ہے کہ یہ استعارہ تخیلیہ ہے۔ اور اس توجہ کو ثابت کرنا استعارہ ترشیہ ہے۔ یا یہ کہا جائے کہ اس جگہ رکاب کو نظر سے تشبیہ دی گئی ہے۔ مشبہ بہ کو مشبہ کی طرف مضاف کیا گیا ہے۔

قوله ناظر اللالی۔ قواعد کی جو ان سے تشبیہ دی گئی ہے جس میں استعارہ مکینہ پایا جاتا ہے پھر اس کیلئے معاد کو ثابت کیا ہے جو کہ استعارہ تخیلیہ ہے پھر اس کیلئے لفظ اللالی کا اثبات استعارہ ترشیہ ہے۔ قوله من الاحاث۔ وہ کلام جس میں بحث کی جائے اس کو بحث کہا جاتا ہے نیز اسی کو مسئلہ بھی مگر حیثیت یہ ہوگی کہ وہ مسئلہ ہو کر تا ہے۔ بحث کا دوسرا نام مطلوب بھی ہے مگر اس حیثیت سے کہ اسکو

دلیل سے حاصل کیا جاتا ہے۔ اور اگر اس اعتبار سے دیکھا جائے کہ مطلوب دلیل کے مقدمات سے حاصل ہوا ہے تو اسی کا نام نتیجہ ہے لہذا معنی ایک ہیں البتہ حیثیات کا فرق ہے۔

تحقیق لغات رکاب۔ وہ کڑا جس پر سوار اپنا پیر رکھتا ہے۔ سجت۔ واحد متکلم باب سبع میں لکھینیا چادر۔ مسالک جمع چلنے کی جگہ یعنی راستہ۔ دلائل جس کے جاننے کے بعد مطلوب کا علم حاصل ہو جائے یہ دلیل کی جمع ہے۔ اصداق جمع صدق۔ سیب۔ فرائد فریدہ کی جمع ہے انمول مولیٰ۔ فوائد فائدہ کی جمع ہے جو کسی چیز کے انجام دینے کے بعد آخر میں حاصل ہو یعنی ثمرہ۔ نتیجہ۔ ناط اللالی۔ اس نے موتیوں کو لٹکا یا۔ معاذ جمع معذرہ لگانے کا مقام۔ ضمت ضما میں نے شامل کیا، شامل کرنا۔ جمع کرنا۔ باب نصر۔ اجاث۔ بحث کی جمع تحقیق کرنا۔ نکت۔ نکتہ کی جمع ہے وہ مشکل مسئلہ جو گہری نظر اور وقت نظر کے بعد حاصل ہو۔ خلت خالی ہوا۔ واحد مؤنث ماضی باب نصر۔ مراتب جمع مرتبہ رتبہ، درجہ۔ یطاطا۔ جھکتا ہے، سرنگوں ہوتا ہے۔ رائقہ دلچسپ، پسندیدہ۔ شائق کسی کو مائل کرنا۔ شوق دلانا آواز جمع اذن۔ تصاعد باب المفاعلة۔ واحد مذکر مضارع معروف بلندی کی جانب صعود کرنا۔ چڑھنا۔ سرادات۔ سردار جمع سرداق۔ رقاب۔ رقبہ کی جمع گردنیں۔ دستور۔ دفتر کو عربی بنا کر دستور کر لیا گیا ہے۔ رایات رایہ کی جمع ہے جھنڈا۔ اقصیٰ بعید شئی۔ ناظرۃ۔ قوم کا سردار۔ بنگراں۔ اعیان ذات شئی کو کہتے ہیں۔ اس جگہ اراکین دولت مراد ہیں۔ لائح چمکنے والا۔ چمکدار۔ غرہ سفیدی جو گھوڑے کی پیشانی پر ہوتی ہے۔ لواح۔ وہ چیز جو ظاہر ہونے والی ہو۔ غرہ سفیدی، مراد چمک۔ الفاح فاح لیفوح فوحا۔ خوشبو کا مہکنا۔ رواح مہک۔ مہک کسی چیز کو برابر کرنی والا۔ مبانی مبنی کی جمع بنیادیں۔ عنان الجلال۔ عظمت و بڑائی کے بادل۔ التالی۔ تلاوة مصدر باب نصر پڑھنا۔ اقبال قبل کی جمع ہے۔ ملک حمیر کے بادشاہ کا لقب تھا مراد رئیس۔ ملجاء پناہ لینے کی جگہ، جائے پناہ۔ شیم شیم کی جمع ہے۔ عادت۔ باہت باب مفاعلة مصدر مبایات۔ جس میں دوسرے پر فخر کرنا۔ سمت علامت نام۔ اصل میں اسم تھا ہمزہ کو حذف کر دیا گیا سمت ہو گیا۔ اس میں ایک لفظ سمت بھی ہے۔

لازل اعلام العدل فی ایام دولة له عالیة وقيمة العلم من آثار تربیته غالية وایاد علم اهل الحق فائضة واما دیه من بین الخلق غائضة وهو الذی عم اهل الزمان بافاضة العدل والاحسان وخص العلماء من بینهم وفضلوا ضل متوالیة وفضائل غیر متناهیة ورافع لاهل العلم مراتب الکمال و نصب لارباب الدین مناصب الاجلال وخفض لاصحاب الفضل جناح الافضال حتی جلبت الی جناب رفعة بصناع

العلوم من كل مرمی سحیق ووجه تلقاء مدائن دولته مطایا الامال من كل فج عمیق اللهم كما انیت
اعلاء كلمتك فابدها وکما نوربت خلدها لنظم مصالح خلقك فخلدها. شعر
من قال آمین ابقی الله مهجته فان هذا دعاء یشتمل البشر
فان وقع فی حیز القبول فهو غایة المقصود ونهاية المأمول والله تعالى اسأل ان یوفقی
الصدق والصواب ویجنبنی عن الخطل والاضطراب انه ولما التوفیق وسبیلها ازمة التحقيق.

ترجمہ

عدل والصفاء کے علم اس کے حکومت کے دور میں ہمیشہ بلند رہیں اور علم کی قیمت رہے اور
اس کے انعام و اکرام اور باب علم (اہل حق) پر ہمیشہ جاری و ساری ہیں۔ اور اس کے اعداد
(دشمن مخالفین) مخلوق میں ہمیشہ مقہور و ممتوب رہیں۔ وہ ایسی شخصیت ہے کہ زمانہ والوں پر عدل والصفات
اور احسان کو بڑھانے کی وجہ سے غالب آگئی (چھا گئی)۔ اور ممدوح نے مخلوق میں سے ارباب علم و فضل کو
مسلل انعامات کے ذریعہ غیر متناہی فضیلتوں کے ساتھ خاص کر لیا ہے۔ اس نے اہل علم کے کمالات کو
بلند کیا۔ اور اہل اللہ (دینداروں) کے بزرگی و مراتب کو اونچا کر دیا۔ خود چونکہ بزرگی کے بہت اونچے درجے میں
فائز ہے۔ اس لئے دوسرے جب اس بلند مقام پر فائز ہو کر اس کے اوپر پہنچیں گے تب ہی ان کو اعلیٰ و
دارف کہا جائیگا۔ یہاں تک کہ بارگاہ عالی کی جانب دور دور کے مقامات سے سرمایہ علوم سمٹ کر آگئے۔
اور دور دراز کے راستوں سے امیدوں کی سواریاں اس کی طرف متوجہ ہو گئیں۔ یا اللہ جب طرح اللہ بلند
کرنے میں تو نے ممدوح کی اعانت فرمائی ہے ایسے ہی اس کو تادیر قائم اور باقی رکھو۔ اور جب طرح
مخلوق کی ضروریات کو پورا کرنے کے لئے اس کے دل کو نور فرمایا ہے۔ اسی طرح تا ابد باقی رکھو۔
شعر: جس نے آمین کہا حق تعالیٰ اس کی روح کو باقی رکھے۔ پس بیشک یہ ایک ایسی دعا ہے جو کہ
ہر فرد بشر کو شامل ہے۔

پس اگر یہ مقام قبول میں فائز ہو جائے تو یہ مقصود کی منتہی ہے۔ اور امید کی انتہا میں صرف خدا تعالیٰ
ہی سے درخواست کرتا ہوں کہ وہ مجھ کو سچ بولنے اور درست بات کہنے کی توفیق دے۔ اور مجھ کو خطا اور
اضطراب سے بچائے وہی توفیق دینے کا مالک و مختار ہے۔ اور تحقیق کی باگ ڈور بھی اسی کے قبضہ قدرت میں ہے
تشریح: قول: رف اہل العلم۔ مصنف نے خطبہ کے ان جملوں میں حسن ترتیب کا لحاظ رکھا ہے۔
چنانچہ پہلے تو رف کو ذکر کیا اس کے بعد نصب کو پھر اس کے بعد خفض کا تذکرہ فرمایا۔ نیز
منصب کو نصب کے ساتھ ضم کیا اور افضال کو فضل کے ساتھ ملایا۔

قول: کما ایدتہ اس جگہ کا تشریح کیلئے ہے۔ قاعدہ ہے کہ کاف جارہ جب ما کا فہ پر داخل ہو تو وہ
تشریح کے لئے معنی دیتا ہے۔ بکر صدیق کما عروانی۔

قوله واللہ تعالیٰ اسئل۔ تقدیم ماحقہ التاخیر حصر کا فائدہ دیتی ہے۔ جیسے ایک نعبہ و ایک نستین،
میں نعبہ اور نستین کے جملوں کو مقدم کرنیکا مقصود حصر فی العبادت اور حصر فی الاستعانة ہے۔ اسی طرح
اسال کی تقدیم بھی حصر کے لئے ہے۔ یعنی میں صرف اللہ تعالیٰ ہی سے سوال کرتا ہوں۔
قوله ولی التوفیق۔ مطلب کے تمام اسباب کو اکٹھا کر دینا۔ خواہ مطلوب نیک ہو یا بد۔ مگر صرف
اور شریعت میں توفیق کا استعمال صرف مطلوب خیر میں ہوتا ہے، شر میں اسکا استعمال نہیں ہوتا ایک
قول یہ ہے کہ اطاعت کے لئے قدرت کا مہیا کر دینا توفیق ہے۔ طاعت کے پیدا کرنے ہی کا نام توفیق ہے
مگر تیسرا قول ہے۔ جو تھا قول یہ ہے کہ تدبیر کو تقدیر کے مطابق کر دینے کا نام توفیق ہے۔
تحقیق لغات اعلام علم کی جمع ہے۔ جھنڈا۔ غالیہ گراں قیمت۔ ایادیہ ید کی جمع ایدی۔ اور ایدی کی جمع
ایادائی ہے، مراد نعمت ہے۔ اعادیہ عدد کی جمع اعداء اور اعادار کی جمع اعادی آتی ہے۔
دشمن۔ عائفہ ناقصہ غیر تکمل مراد ہے۔ فواضل فاضلہ کی جمع ہے۔ عطایا نوازشات۔ الغامات۔
فضائل فضیلہ کی جمع ہے مزایا۔ ذاتی خصلت علم و حسن، شجاعت وغیرہ۔ مناصب جمع منصب عہدہ۔ مرتبہ
اجلال تعظیم کرنا۔ بڑائی بیان کرنا۔ خفض۔ کسی کو نیچا دکھانا۔ باب ضرب سے ہے۔ جناح جمع اجنحہ آتی ہے
جلت ہنکا کر لانا۔ باب نفرو ضرب۔ بضائع بضاعت کی جمع ہے پونجی۔ مرغی وہ جگہ جہاں تیر پھینکا جائے۔
مگر اس جگہ مقصد مراد ہے۔ سحیح دور، بعید۔ تلقا مد مقابل ہونا۔ مدین اس شہر میں حضرت شعیب
علیہ السلام مبعوث ہوئے اس جگہ مراد قیام ہے، مجمع ہونا۔ عطایا عطیہ کی جمع ہے۔ سواریاں۔ آمال
اصل کی جمع امیدیں۔ فح ذرہ، دو پہاڑ کے درمیان کا راستہ ذرہ کہلاتا ہے۔ عمیق گہرا وہ راستہ جس
پر بکثرت لوگ چلتے ہوں۔ ایدہ لقمے اس کی مدد کی تائید کی۔ فایدہ امر حاضر معروف ہ اسکا مفعول
اس کو تاباں بانی رکھیو۔ مخلد تخلید خلود ہمیشگی۔ مہجہ روح۔ خطل خجلت سبکی بے وقوفی۔ ازہ نکیل،
باگ ڈور۔ ذمہ داری۔ زمام کی جمع ہے۔

قال

الحمد لله الذي ابدع نظام الوجود و اخترع ماهيات الاشياء بمقتضى الجود الشاء بقدرته
الواع الجواهر العقلية و افاض برحمته محركات الاجرام الفلكية .



ترجمہ

شمس کے مصنف نے فرمایا۔ بسم اللہ الرحمن الرحیم۔ تمام تعریفیں اللہ تعالیٰ کے لئے خاص
ہیں۔ جس نے عجیب انداز سے (وجود موجودات) کے نظام کو ایجاد فرمایا (قائم فرمایا)
اور چیزوں کی ماہیتوں کا وجود اپنی کرم و بخشش کے تقاضے کے مطابق عطا فرمایا۔ اور جواہر عقلیہ کی مختلف
اقسام و انواع کو اپنی قدرت کاملہ سے عطا فرمایا۔ اور اپنی رحمت سے اجرام فلكیہ کی محرکات کو فیضان بخشا۔
شمس کی عبارت متن ہے اس کو قال سے اور قطبی کی عبارت اس کی شرح ہے
تشریح جسکو اقوال کے عنوان سے کتاب میں یاد کر کیا گیا ہے۔

قولہ الحمد للہ۔ محمود کی اختیاری خوبیوں کو زبان سے بیان کرنا لغت کے بدلے میں ہو یا بغیر لغت کے
اس کی تفصیل پہلے خطبہ میں گذر چکی ہے۔ اگر الف لام میم جنس کے لئے مانا جائے، تو مراد یہ ہوگی کہ جنس
حمد باری تعالیٰ کے لئے ثابت ہے۔ نیز الف لام عہد کے لئے بھی لیا جاسکتا ہے۔ یعنی وہ حمد جو اللہ تعالیٰ
نے اپنی ذات و صفات کی فرمائی ہے جیسا کہ حدیث میں وارد ہے انت کہا انیت اے اللہ تو ویسا ہی ہے
جیسا کہ تو نے خود اپنی تعریف کی ہے۔ الف اور لام استغراق کیلئے بھی ہو سکتا ہے یعنی تمام کے تمام
محمود باری تعالیٰ کے لئے ثابت ہے خواہ بالواسطہ ہوں یا بلا واسطہ ہوں۔ علامہ زحشری نے تفسیر کشاف
میں الف لام کو جنس کے لئے مانا ہے۔ نیز علامہ تفتازانی نے بھی جنس ہی کیلئے مانا ہے۔ اس لئے کہ
مصدر میں الف لام کا داخل ہونا اصولاً جنسیت ہی کے لئے ہو کر تا ہے۔ مگر صاحب مجمع نے دوسری صورت
کو ترجیح دی ہے۔ اس لئے اصول کا طے شدہ مسئلہ ہے کہ عہد استغراق پر مقدم حیثیت رکھتا ہے۔ مگر
جمہور علماء نے الف لام کو استغراق ہی کے لئے مانا ہے۔ اس لئے کہ استغراق کی صورت میں تمام افراد
حمد کو شامل ہو جاتا ہے۔ صورت جو بھی لی جائے عبارت کے اختصاص حمد باری تعالیٰ ہی کیلئے قائم رہا ہو
(نورطی) الحمد اور للہ کے لاموں میں متعدد احتمالات ہیں۔ مثلاً الحمد کا لام برائے جنس اور للہ
کا لام اختصاص کیلئے مانا جائے۔ یا استحقاق کیلئے یا اور برائے ملک (۲) الحمد کا لام استغراق کیلئے ہو
اور لفظ اللہ میں لام برائے عہد ہو۔ اور للہ میں مذکورہ تینوں احتمال ہوں۔ اس طور پر دونوں کو
ملا کر نوا احتمال لکھتے ہیں۔

سوال یہ ہے کہ انسان آپس میں بھی تو ایک دوسرے کی تعریف کرتے اور ان کے اوصاف

کمال کو بیان کرتے ہیں۔ اس لئے حمد کا اختصاص باری تعالیٰ کے لئے نہ رہا۔

الجواب۔ اس کا جواب یہ ہے کہ محمود کو صفت کمال حق تعالیٰ ہی نے عطا کر دی ہے۔ اس لئے اس قسم کے محامد بالواسطہ باری تعالیٰ کی طرف ہی راجع ہوں گی۔ تفسیر مدارک میں ابوالبرکات حافظ الدین نسفی نے لکھا ہے کہ الحمد کالغ اور لام ہمارے نزدیک برائے استغراق ہے مگر معتزلہ اس کے خلاف ہیں۔ اس کا تعلق خلق افعال سے ہے۔ جواب یہ ہے کہ خلق افعال اگرچہ معتزلہ کے نزدیک بندوں کی طرف منسوب ہے مگر معتزلہ قدرت خلق افعال کی باری تعالیٰ ہی کی طرف مانتے ہیں۔ اس لئے بندوں کی حمد بلا تکلف اللہ تعالیٰ ہی کی طرف راجع ہے قولہ ابدع۔ ابداع و اختراع دونوں کے معنی ایک ہیں۔ یعنی کسی چیز کو بغیر نمونے کے پیدا کر دینا جیسا کہ ولی اللہ انصاری نے صدر اکے حاشیہ میں تحریر فرمایا ہے۔ لیکن جب عبارت میں ایک ہی مفہوم کو ادا کرنے والے مترادف الفاظ ہوں تو بہتر یہی ہے کہ ان میں تھوڑا بہت فرق کر لیا جائے۔ ابداع کے معنی کسی چیز کو بغیر مادہ کے پیدا کرنا۔ خواہ اس کا نمونہ پہلے سے پایا جاتا ہو یا نہیں۔ اور اختراع چیز کو کسی نمونے کے مطابق ایجاد کرنا جو پہلے سے موجود ہو۔

قولہ مابیات الاشیاء۔ مابیت۔ حقیقت اور ماہیت میں اعتباری فرق بخورہ حقیقت میں تینوں متبرک المعنی ہیں۔ شئی جب ماہو کے جواب میں بولی جائے تو وہ ماہیت ہے۔ اور اس لحاظ سے کہ اس کی وجہ سے خارج میں اس کا تحقق ہوتا ہے اس کو حقیقت کہا جاتا ہے۔ اور اس اعتبار سے وہ شئی ضمیر ہو کا مرجع ہوتی ہے اس کا نام ہوت ہے۔

قولہ انواع الجواہر۔ جو ہر وہ شئی ممکن ہے جس کا اگر خارج میں وجود ہو تو وہ کسی محل اور موضوع کا تابع نہ ہو جیسے اجسام، نفوس وغیرہ۔ اور جو ممکن وجود فی الموضوع ہو اس کو عرض کہتے ہیں جیسے رنگ اور دیگر کیفیات۔ محرکات سے نفوس فلکیہ مراد ہیں۔

تحقیق لغتاً ابداع مصدر ابدار بغیر نمونہ کے اور بغیر کسی مادے کے شئی کو پیدا کرنا۔ اختراع چیزیں مادی ہوں یا غیر مادی سب کو وجود عطا فرمایا۔ مابیات ماہیت کی جمع شئی کی حقیقت کو کہتے ہیں۔ شرح عقائد میں ماہیت اور ہویت کو مرادف لکھا ہے۔ جوہر بخشش، عطاء الشئ ماضی۔ الشئ مصدر پیدا کرنا۔ انواع اقسام جمع نوع۔ جو اہر وہ چیز جو قائم بذاتہ ہو۔ اس کو کہتے ہیں جوہر۔ جو اہر اسی کی جمع ہے۔ جہرام جرم کی جمع۔ اجسام فلکی کو اجرام فلکی کہا جاتا ہے۔ اس میں ادب و احترام پیش نظر ہے۔ الفلکیۃ فلک کی طرف منسوب کر کے فلکیہ کہا گیا ہے۔

وَالصَّلَاةُ عَلَى ذَوَاتِ الْأَنْفُسِ الْخَدِيسَةِ الْمَنْزُوعَةِ عَنِ الْكَدُّمَاتِ الْإِنْسِيَّةِ خُصُوصًا عَلَى سَيِّدِنَا مُحَمَّدٍ صَاحِبِ الْإِيَّاتِ وَالْمُعْجَزَاتِ وَعَلَى آلِهِ وَاصْحَابِهِ التَّالِعِينَ لِلْحُجُجِ وَالْبَيِّنَاتِ۔

ترجمہ

اور درود و سلام نازل ہوا ان پاک نفوس پر کہ جو انسانی کدورتوں (میل کچیل) سے مبرا ہیں۔ اور خاص کر ہمارے سردار جناب حضرت محمد صلی اللہ علیہ وسلم جو آیات و معجزات والے ہیں (اور رحمت کاملہ نازل ہو) ان الی و اولاد اور ان تمام صحابہ پر کہ جو دلائل اور براہین کا اتباع کرنے والے ہیں۔

تشکیہ

قولہ سیدنا۔ لفظ سید کا اطلاق حق تعالیٰ پر نہیں کیا جاسکتا۔ جیسا کہ منیر نے اپنی کتاب مصطفیٰ میں ارقام فرمایا ہے۔ دوسرا قول یہ لکھا ہے کہ سید کا اطلاق صرف اللہ تعالیٰ کیلئے خاص ہے دوسرے پر اس کا اطلاق نہیں کیا جاسکتا۔ صحابہ نے جب آنحضور صلی اللہ علیہ وسلم کو یا سیدنا کہہ کر پکارا تو آپ نے فرمایا۔ السید ہو اللہ۔ تیسرا قول یہ ہے کہ اللہ تعالیٰ اور غیر اللہ پر سب پر حسب موقع ہوں سکتے ہیں۔ اور یہی صحیح ہے۔ حضرت ابن مسعود رضی اللہ عنہ اور حضرت ابن عمر رضی اللہ عنہ سے یہی مروی ہے۔ قرآن میں اس کا استعمال موجود ہے۔ اللہ تعالیٰ نے فرمایا وسیداً وحضوراً اور حدیث میں ہے۔ انا سید ولد آدم وقوموا الی سیدکم۔

امام غاس نے لکھا ہے کہ سید کا لفظ غیر اللہ پر اس وقت بولا جائیگا، جب وہ معروف نہ ہو۔ مگر امام نووی نے فرمایا کہ معروف و غیر معروف باللام دونوں صورتوں میں جائز ہے۔

قولہ محمد۔ مفردات میں محمد کے معنی لکھے ہیں الذی اجمعت ذیہ الخصال المحمودۃ۔ جس میں تمام عمدہ عادات جمع ہوں۔ اس کو محمد کہتے ہیں یعنی تمام خوبیوں کا مجموعہ۔ لفظ محمد آقائے نامدار احمد مجتبیٰ محمد مصطفیٰ صلی اللہ علیہ وسلم کا علم شخصی ہے۔ صیغہ اسم مفعول کا ہے۔ بعض نے کہا ہے کہ لفظ مصدر محمد سے منقول ہے۔ اس لئے کہ حسب طرح یہ صیغہ اور وزن مفعول ہے اسی طرح مصدر بھی ہے جیسے مرقنا ہم کل ممتزق۔

قولہ والمعجزات۔ جو عادات کے خلاف بات نبی سے اظہار نبوت سے قبل صادر ہوا سکوار ہاں کہتے ہیں اور جو نبوت کے بعد ظاہر ہوا سے معجزہ کہتے ہیں۔ اور اگر نبی ماننے والوں سے ظاہر ہوا اس کو استدراج کہتے ہیں۔ اقسام معجزہ۔ معجزہ کی دو قسمیں ہیں۔ جو بصورت صورت حسی ہو۔ جیسے کوڑھ والے کو چھو دیا اور وہ اچھا ہو گیا۔ قلیل پانی کی مقدار کا کثیر ہو جانا۔ دوسری صورت انسان کی طبیعت میں تبدیلی پیدا کر دے۔ بدکردار کا فر کو تھوڑی سی دیر میں رحم دل، پرہیزگار نیکو کار بنا دیتا ہے۔

جناب نبی کریم صلی اللہ علیہ وسلم سے اس قسم کے معجزات بڑی کثرت سے صادر ہوتے تھے۔ قولہ و علی آلہ۔ اس جگہ علی حرف جار کا اعادہ اہل تشیع کی تردید میں لایا گیا ہے جو اسے جائز نہیں جانتے۔ حدیث ہے من فضل بلینی و بین الی بعلی لعینیل شفاعتی، جس نے میرے اور میرے آل کے درمیان علی داخل کر کے فصل کیا وہ میری شفاعت نہ پائیگا۔ یہ حدیث اول تو

خود موضوع روایت ہے۔ اور اگر صبح بھی مان لیا جائے تو اس حدیث کا مطلب یہ ہے کہ جو شخص میری آل کے اور حضرت علی کے درمیان فصل کریگا وہ شفاعت سے محروم رہے گا۔

تحقیق لغات النفس نفس کی جمع ہے۔ افراد و اشخاص۔ قدسید پاک باطن۔ المنزہتہ پاک و صفا۔ کدورت۔ کدورت کی جمع ہے۔ آلودگی۔ گندگی۔ انسانی و بشری کمزوریاں۔ میل کچیل الانیۃ النسانیۃ۔ حج حجۃ کی جمع ہے دلیل۔ اصطلاحی تعریف آگے آئے گی۔ آیات جمع آیت۔ مراد۔ قرآن مجید۔ معجزات معجزۃ کی جمع، عاجز کر نیوالا، وہ نشانیاں جو اللہ تعالیٰ اپنے انبیاء اور رسولوں کو بطور دلیل عطا فرماتے ہیں۔ اور جس چیز کی نظیر کے پیش کرنے سے عاجز رہتی ہے۔ تابعین اتباع و پیروی کرنے والے۔

وبعد فلہما کان بالتفاق اھل العقل و اطباق ذوی الفضل ان العلوم سیما الیقینیۃ اعلیٰ المطالب و اہمہی المناقب و ان صاحبہا اشرف الاشخاص البشریۃ و نفسہ اسرع اقصا لا بالعقول المملکیۃ و کان الاطلاع علی دقائقہا و الاحاطۃ بکنہ حقائقہا لا یمکن الا بالعلم الموم بالمنطق اذ بہ یعرف صحتہا من سقمہا و غشہا من سمہا۔

ترجمہ

اللہ کی حمد اور جناب رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم پر درود و سلام تحریر کرنے کے بعد ایوں کہ اہل عقل کا اس پر اتفاق ہے اور اصحاب فضل و کمال کا اجماع ہے کہ علوم تمام کے تمام اور خاص کر علوم یقینیہ اعلیٰ درجہ کے مطالب میں سے ہیں۔ قابل فخر و مباہات مناقب ہیں۔ (مناقب اوصاف کمال) اور اس پر بھی ان کا اتفاق ہے کہ اصحاب علم لوگوں میں اشرف ہیں۔ اور صاحب علم کی نفس عقول ملکیہ کے ساتھ متصلا ہونے میں سرعت کرتے ہیں۔ اور علوم کی گہرائی سے باخبر ہونا۔ اور ان کی حقیقتوں کا کما حقہ احاطہ کر لینا بجز اس علم کے ممکن نہیں کہ جس کا نام منطق رکھا جاتا ہے۔ اور کھرے کھوٹے کا امتیاز کیا جاسکتا ہے۔

تشریح

قولہ سیما کی ترکیب سی اور ما سے ہوئی ہے۔ اس میں تین احتمال ہیں۔ زائد ہے موصو نہ ہے یا پھر موصول۔ سی کے معنی برابر ہونا۔ عربی محاورہ ہے ہما سیان۔ وہ دونوں ایک دوسرے کے مساوی ہیں۔ مکان سیٹی وہ جگہ جو ہوا رہو۔ سیما کی اصل لاسیما تھی لا کو حذف کر دیا گیا۔ بعض کا قول ہے کہ لا کو سیما سے حذف کرنا ایسا ہے جیسے کل سے جز کو حذف کر دیا گیا ہو اور یہ جائز نہیں۔ لاسیما کے معنی ہیں مابعد کو ماقبل پر ترجیح دینا گو اس کا مابعد وہ ہوگا، جس کو اس کے برابر والوں سے لاسیما کے ذریعہ الگ الگ کیا گیا ہو جیسے يستحب

الصدقۃ فی شہر رمضان لاسیما فی العشر الاخر۔ آخر رمضان کے ایام میں صدقہ دینا مستحب ہے خاص کر عشرہ اخیرہ میں۔

لا سیما کے بعد والے اسم پر تینوں اعراب جائز ہیں۔ رفع اس لئے کہ یہ مبتداء محذوف کی خبر ہے نصب استنثار کی وجہ سے۔ جر اضافت کی وجہ سے پڑھنا جائز ہیں۔ لیکن رضی بخوی نے لکھا ہے کہ رفع پڑھنا اس کا مکمل ہے۔ صاحب الفصح نے لکھا ہے کہ لاسیما میں ما معروف ہے تو اس کا نصب جائز نہیں ہے۔ اور اگر عکر ہو تو تیز کی بنا پر نصب پڑھنا جائز ہے۔

تحقیق اللغات اتفاق اتحاد، ایک رائے ہونا۔ طباق اجماع۔ مناقب منقبتہ کی جمع ہے۔ عمدۃ فعل شریف اخلاق، قابل فخر کام۔ عمدہ خصلت۔ اشخاص شخص کی جمع ہے۔ انسانی جسم کو کہتے ہیں۔ جو دور سے نظر آئے۔ عقول عقل کی جمع ہے، عقول ملکیہ سے ان کی مراد عقول عشرہ ہیں۔ مگر فلاسفہ اہل اسلام عقول عشرہ ملائکہ کو کہتے ہیں۔ اور فلاسفہ صرف قوت کے معنی میں لیتے ہیں۔ مصنف نے عقول کے ساتھ ملکیہ کا اضافہ اسی لئے کیا ہے تاکہ فلاسفہ کی اصطلاح سے جدا ہو جائے۔ اور عقول سے ملائکہ مراد ہیں۔۔۔ دقائق دقیقہ کی جمع ہے۔ باریک، گہری بات حقیقت حقائق جمع حقیقت کی ہے۔ سقیم بیماری۔ غث کھوٹ۔ لاغزہ بلاین۔ سبب موٹا ہونا۔ فرہ ہونا۔

فاشار الی من سعد بلطف الحق و امتیاز بتا ییدہ من بین کافۃ الخلق و مال الی جانبہ الدانی و العاصی و الفلم بمتابعتہ المطیع و العاصی و هو المولی الصدور المعظم العالم الفاضل المقبول المنعم المحسن الحسیب النسیب ذو المناقب و المغافر شمس الملة و الدین بہاء الاسلام و المسلمین قدوة الاکابر و الامثال ملک الصدور و الافاضل قطب الاعالی فلک المعالی محمد بن المولی الصدور المعظم صاحب الاعظم دستور الافاق اصفت الزمان و مزراہ الشرق و الغرب صاحب دیوان الممالک بہاء الحق و الدین و مویذ علیم الاسلام و المسلمین قطب الملوک و البسلاطین محمد ادام اللہ ظلہا و ضاعف جلالہا الذی مع صدائتہ سندہ فاق بالسعادات الابدیۃ و الاکرامات السرمودیۃ و اختص بالفضائل الجمیلة و الخصال الحمیدۃ بقریر کتاب فی المنطق جامع لقواعد حاد و اصولہ و ضوابطہ۔

ترجمہ پس اشارہ کیا مجھ کو اس شخص نے جو اللہ تعالیٰ کے لطف و کرم سے نیک و نیکو ہے اور اس کی تائید سے وہ پوری مخلوق میں ممتاز ہے۔ اور اس کی ہادشاہ

(اس کی خدمت میں) قریب والا اور وہ شخص جو دور کارہنے والا ہو مائل ہوا۔ اور اطاعت کرنیوالا نافرمان اس کی اتباع کر کے فلاح پاگیا کامیاب ہوگیا۔ وہ سردار ہے صدر ہے۔ صاحب معظم (وزیر اعظم) عالم ہے فاضل ہے۔ منعم اور محسن ہے۔ حسب نسب والا ہے۔ صاحب منقبت فخر والا دین اور ملت کا سورج۔ اسلام اور مسلمانوں کے لئے ہے بہا نعت و رونق، اکابر و امثال کا پیشوا، صدور کا بادشاہ صدر نشینوں کا بادشاہ، بلندیوں کا درخشاں ستارہ، بلندیوں کا آسمان، نام نامی محمد جو بیٹا ہے آقا صدر معظم کا جو خود وزیر اعظم ہے۔ آصف زماں شرق و غرب کے تمام وزراء کا بادشاہ ہے بلکوں کے دفاتر کا سربراہ ہے جو دین حق کی ایک رونق ہے۔ اور علماء اسلام کا زبردست مؤید اور شہرگی کریں والا ہے۔ ملوک و سلاطین کے خطب کا بیٹا ہے جس کا نام محمد ہے۔ اللہ تعالیٰ دونوں باپ بیٹوں کے سائے کو دائم و قائم رکھے۔ اور ان کے جلال کو دو بالا کرے جو اپنی نونمر اور کم سنی کے باوجود ابدی سعادتوں پر اور سرمدی کرامتوں پر فائز رکھے۔ اور عمدہ اور اعلیٰ فضائل مخصوص اور عمدہ خصائل کے ساتھ مخصوص ہے۔ ان مذکورہ صفات کے حامل گراں قدر شخصیت نے ناپیز کو ایک کتاب علم منطق میں تحریر کر نیکا اشارہ فرمایا۔ ایسی کتاب جو قواعد منطق کی جامع ہو اور منطق کے اصول و ضوابط پر حاوی ہو۔

تشریح ہے

شمس الملت۔ آفتاب شریعت۔ دین۔ شریعت۔ ملت مترادف لفظ ہیں۔ مذہب کو کہتے ہیں اگر فرق ہے تو صرف اعتباری ہے۔ مثلاً اس اعتبار سے کہ لوگ اسی پر ملت اور عمل کرتے ہیں۔ اس کا نام دین ہے۔ اور چونکہ اس کی کتابت ہوئی ہے اور تدوین کی گئی ہے اس کا نام ملت ہے۔ آصف زماں۔ حضرت سلیمان علیہ السلام کے وزیر کا نام آصف بن برقیاتھا۔ یہ ایک جن تھا۔ جس نے بلقیس کا تخت آن کی آن میں دور دراز علاقے سے لاکر حضرت سلیمان علیہ السلام کی خدمت میں حاضر کر دیا تھا۔ ماتن نے خوشنودی حاصل کرنے کیلئے اپنے مخدوم محمد بن صدر معظم کو اس سے تشبیہ دی ہے۔

قولہ، بتحریر کتاب۔ اس کا تعلق ماتن کے قول اشارہ سے ہے اسی کے متعلق ہے۔ اصل عبارت اس طرح سے ہوگی کہ فاشار الی محمد بن صدر معظم بتحریر کتاب۔ پس محمد بن صدر معظم نے مجھ کو کتاب لکھنے کا اشارہ کیا۔ اور اشارہ پلٹے ہی تمیل حکم میں میں نے کتاب کی تصنیف شروع کر دی۔ تحقیق لغات سعد ماضی باب سمع نیک ہونا۔ کافہ کافی ہونا۔ پورا ہونا۔ مراد جماعت ہے۔ دانی وہ شخص جو قریب کارہنے والا ہو۔ قاصی وہ شخص جو دور رہتا ہو۔ افلح باب افعال کامیاب ہونا۔ فتح پانا۔ عاصی عصیان مصدر باب ضرب۔ نافرمانی کرنیوالا ہو۔ حبیب وہ شخص جو خاندانی اعتبار سے شریف ہو۔ اونچے خاندان والا ہو۔ نسب عمدہ نسب والا۔ مفاخرہ مخمرہ کی

جمع ہے۔ وہ چیزیں جن پر فخر کیا جاتا ہے۔ قدوة آگے چلنے والا۔ قائد، پیشوا۔ امثال، امثل کی جمع ہے افضل۔ قطب مدار کار۔ زمین کے محور کا کنارہ۔ فلک آسمان۔ معالی شرف، بلندی اس کا واحد معلقات آتا ہے۔ دستور قوانین کا مجموعہ، وزیر۔ آفاق جمع افق آسمان۔ دوگنا ہونا۔ جلال بڑائی، بزرگی۔ حادثہ السن۔ کم سنی۔ کم عمر۔ نو عمری۔ حاد جمع کرنیوالا، باب ضرب۔ اصول وہ قوانین جن پر کسی علم و فن کی بنیاد ہو۔ جمع اصل کی ہے۔ ضوابط جمع ضابطہ وہ قاعدہ کلید جو اپنی تمام جزئیات کو شامل ہو۔

فبادرت الى مقتضى اشارته وتشموعت في ثبته وكتابتته مستلزما ان لا اخل بشئ ليقتد به من القواعد والضوابط مع زيادات شريفة ونكت لطيفة من عندى غير راجع لاحد من الخلائق بل للمحق الصريح الذى لا ياتيه الباطل من بين يديه ولا من خلفه وسمينته... بالرسالة الشمسية في تحرير التواعد المنطقية رتبته على مقدمة وثلاث مقالات وخاتمة معتمدا بحبل التوفيق من واهب العقل ومنوكل على جودة الهفوض للخير والعدل انه خير موفق و معين اما المقدمة ففيها بحثان الاول في ماهية المنطق وبيان الحاجة اليه.....

ترجمہ پس سبقت کی میں نے اس کے اشارہ کے پورا کرنیکی طرف۔ اور اس کی کتابت اور ورق کا غذر اس کو ثبت کرنا میں نے شروع کر دیا۔ اس بات کا الزام کرتے ہوئے کوئی معذرت چیز قواعد وضوابط میں سے نہ چھوڑوں۔ ساتھ ہی ساتھ شریف اضافوں اور لطیف نکات کو اپنی جانب سے اضافہ کرنے کے ساتھ مخلوق میں سے کسی بھی شخص کی اتباع کئے بغیر۔ بلکہ حق مرتب کا اتباع کرتے ہوئے جس میں خلاف واقع بات یا مسئلہ نہ سامنے سے داخل ہو سکا۔ اور نہ سمجھے اور اس کا نام میں نے رسالہ شمسیہ فی القواعد المنطقية رکھا ہے۔ اور اس کو میں نے ایک مقدمہ اور تین مقالوں اور ایک خاتمہ پر مرتب کیا ہے۔ توفیق کی رسی کو مضبوطی سے پکڑتے ہوئے۔ اس ذات بابرکت کی جو عقل کا عطاء کرنیوالا ہے۔ اور توکل و بھروسہ کرتے ہوئے اس کے جاری و ساری جو دو نسخا پر جو چیز اور عدل کا اس سے جاری ہے بیشک وہی چیز کا توفیق دینے والا اور معین و مددگار ہے۔ بہر حال مقدمہ تو اس میں دو بحثیں ہیں۔ اول منطق کی ماہیت اور اس کی حقیقت کے بیان میں۔ دوم۔ اس کی طرف حاجت کا بیان۔

تحقیق لغات بادرست باب مفاعلت مبادرة مصدر۔ سبقت کی۔ جلدی کی۔ لاخل میں کوتاہی نہ کرونگا۔ تحقیق لغات خالی نہ چھوڑونگا۔ معصما اعتصام کا اسم فاعل۔ مضبوطی سے پکڑنا۔ جبل رسی۔ تشکیہ کے آپ نے دیکھا کہ اوپر کی عبارت یہ ہے وثلاث مقالات، مگر ماتن نے بعد میں جو

عبارت لکھا ہے وہ یہ ہے کہ «واما المقالات فثلث» اس سے اندازہ ہوتا ہے کہ لفظ ثلث اس جگہ زائد ہے جو لکھنے والوں نے بڑھا دیا ہے۔ وجہ یہ ہے کہ ماتن نے بعد میں مقالات کی تفصیل کی ہے۔ اس لئے اس کی مشابہت سے پہلے اجمال ہونا چاہئے تاکہ بعد میں تفصیل کا موقع رہے۔

اقول الرسالة مرتبة على مقدمة وثلاث مقالات وخاتمة اما المقدمة ففما هي المنطق وبيان الحاجة اليه وموضوعه -

ترجمہ

شارح قطب الدین فرماتے ہیں۔ میں کہتا ہوں کہ رسالہ تسمیہ ترتیب دیا گیا ہے ایک مقدمہ اور تین مقالات اور ایک خاتمہ پر۔ بہر حال مقدمہ تو وہ منطق کی ماہیت کے بیان پر مشتمل ہے۔ اور اس کی جانب حاجت کے بیان اور اس کے موضوع کے بیان میں مشتمل ہے تو «الرسالة» ماتن کے قول رتبہ میں ہضم ہے۔ اس کا مرجع لفظ رسالہ ہے۔ یا پھر کتاب ہے۔ مگر شارح کی عبارت سے معلوم ہوتا ہے کہ ہضم کا مرجع رسالہ ہے کیوں کہ انہوں نے لکھا ہے «الرسالة مرتبة» کہ رسالہ مرتب ہے۔ اس لئے کہ قاعدہ ہے کہ جب ضمیر میں دونوں احتمال ہوں کہ مرجع قریب ہو یا البعد دونوں ہو سکتے ہیں۔ تو مرجع قریب کو بنانا متعین ہوتا ہے اس جگہ قریب میں رسالہ واقع ہے نہ کہ کتاب۔ دوسری بات یہ ہے کہ ضمیر کی تفسیر علم سے کرنا رائج ہے اسم جنس کے اس جگہ رسالہ علم اور کتاب اسم جنس ہے۔ اس لئے بھی ضمیر کا مرجع رسالہ ہونا چاہئے مگر اس میں ایک اشکال وارد ہوتا کہ رسالہ مؤنث ہے۔ اور ضمیر مذکر کہ ہے۔ قاعدہ ہے کہ مؤنث کی جانب مؤنث ہی کی ضمیر عود کرتی ہے اگرچہ مؤنث لفظی ہی کیوں نہ ہو۔ مشہور اگرچہ یہی ہے۔ مگر غور سے دیکھا جائے تو اس قاعدہ سے وہ مؤنث لفظی ہے جو علامت تانیث کے بغیر معنی کے لئے مفید نہ ہو جیسے چند الفاظ یہ ہیں مثلاً ترکہ۔ رحمة۔ اور برکتہ۔

توجیہ عبارت :- بلکہ وجہ دراصل یہ ہے کہ اس کا قول رتبہ کا عطف سمیۃ پر ہے اور سمیۃ کی ضمیرہ کا مرجع یقیناً کتاب ہی ہے۔ اس لئے بقاعدہ عطف رتبہ کی ضمیرہ کا مرجع بھی کتاب کو قرار دیا جائے۔ تاکہ مصنف کے الفاظ ثبوت کتابہ۔ سمیۃ اور رتبہ مرجع میں متحد ہو جائیں اور مراد بھی ایک ہی ہے توجیہ کلام شارح :- جہاں تک شارح کتاب قطب الدین رح کی عبارت کا تعلق ہے تو وہ محض مفہوم کتاب کی وضاحت کر رہے ہیں۔ ان کا ارادہ ضمیر کے مرجع کا بیان کرنا نہیں ہے۔ اور شارح یہ تاثر اول و ہد میں دینا چاہتے ہیں کہ ماتن کی کتاب بہت مختصر ہے۔ کیوں کہ اول تو رسالہ ہی مختصر کلام کا نام ہے خود دوسرے کے پاس بھیجا جاتا ہے مگر کتاب اس مجموعہ کلام کا نام ہے جس سے استفادہ

کیلئے انسان خود اس کے پاس حاضر ہوتا ہے۔

مقصد عبارت :- اس عبارت سے شارح کا مقصود بقول ملا عصام الدین یہ ہے کہ شارح اس سے ایک اعتراض کا جواب دینا چاہتے ہیں۔ وہ یہ ہے کہ رتبتہ فعل ماضی ہے حالانکہ اس کی ترتیب مستقبل سے مجرد کریا گیا ہے۔ مثلاً وہ افعال جو تعریف کے موقع پر بولے جاتے ہیں۔ اور معنی ماضی سے ان کو خالی کر لیا جاتا ہے۔

قولا اما المقدمة۔ مقدمہ میں دال کا فتح اور کسرہ دونوں جائز ہیں۔ فتح کیساتھ تقدیم مصدر کا اہم مفہول ہو گا۔ وگے کی ہوئی چیز، اس کو مقصد سے پہلے لایا جاتا ہے۔ اس لئے اس کو مقدمہ کہتے ہیں۔ مگر علامہ زنجشیری الفائق میں پہلے سکا کی نے الاساس میں لکھا ہے کہ لفتح خلف اس باطل مقدمہ کی دال کو فتح پڑھنا غلط ہے۔ علامہ افتازانی نے اپنی کتاب مختصر المعانی اور مطول دونوں میں مقدمہ کو دال کے کسرہ کے ساتھ لکھا ہے۔

ایک دلیل :- مقدمہ کے دال کو فتح نہ پڑھنے کی وجہ ہے کہ اس میں جو مسائل بیان کئے جاتے ہیں وہ خود ہی حقیقی تقدیم ہیں۔ کسی کے مقدم کرنے کے محتاج نہیں۔ اور مقدمہ فتح دال کے ساتھ پڑھنے میں وہم ہوتا ہے کہ ان امور کی تقدیم میں بیان کرنے والے کے فعل کا دخل ہے۔

مگر اشکال یہ ہے کہ بات تقدم تحریر میں ہے۔ تقدم ذکر کی کا تعلق جعل جاعل سے ہی ہوتا ہو تقدم بحسب الذات کے منافی نہیں ہے۔ خلاصہ یہ ہے کہ مقدمہ کے دال کو فتح کے ساتھ پڑھنا جائز ہے مقدمہ دال کے کسرہ کے ساتھ پڑھنا۔ مقدمہ باب تفعیل کے مصدر تقدیم سے ماخوذ ہے۔ اور تف معنی تقدم کے ہیں۔ اگر تقدیم سے مانا جائے تو اعتراض یہ ہو گا کہ جو امور مقدمہ میں مذکور ہیں۔ وہ پہلے

اور دوسرے کو مقدم کرنے والے ہیں۔ یہ معنی نہ ہوں گے کہ وہ امور از خود مقدم ہیں۔ ایک تاویل :- اگر باب تفعیل سے مان کر بمعنی تقدم نہ مانا جائے تو تاویل یہ ہوگی یہ امور اسباب تقدیم پر مشتمل ہیں۔ اسی اعتبار سے وہ اپنے آپ کو دوسرے مسائل پر مقدم کرنے والے ہیں دوسری تاویل یہ ہے کہ مقدمہ اپنے جاتے والے (عالم) کو دوسرے ایسے شخص پر مقدم کرتا ہے جو اس سے ناواقف ہو۔

تحقیق لفظ مقدمہ :- یہ لفظ مقدمۃ الجیش سے بنایا گیا ہے۔ خواہ بطریق نقل ہو یا بطریق استعارہ ہو۔ پہلی صورت میں مقدمہ حقیقہ عرفیہ کہلائیگا۔ اور دوسری صورت میں مجاز ہوگا۔ بعض کے نزدیک مقدمہ اصل میں صفت ہے جس کا موصوف محذوف ہے۔ اور اس میں جو لگتا ہے وہ اس کو وصف سے اسم کی طرف نقل کرنے کیلئے ہے۔ یا پھر یہ کہا جائیگا کہ اس کا موصوف دراصل مؤنث تھا۔ جس کو کلام سے حذف کر دیا گیا ہے مثلاً امور جماعۃ طائفہ وغیرہ۔

اقسام مقدمہ :- مقدمہ کی دو قسمیں ہیں۔ اول مقدمۃ العلم۔ دوم مقدمۃ الکتاب۔
مقدمۃ العلم :- جن چیزوں پر علم کا شروع کرنا موقوف ہو مثلاً اس علم کی تعریف۔ اس کا موضوع اور غرض وغایت وغیرہ۔
مقدمۃ الکتاب :- مسائل کا وہ حصہ جو کتاب کے ساتھ رابطہ پیدا کرنے کے لئے پیش لفظ کے طور پر لکھا جاتا ہے۔

قولہ فنی ماہیۃ المنطق :- اہل حکمت نے کلمہ فنی کے آٹھ معانی بیان کئے ہیں۔ اس کا استعمال کبھی بمعنی زمان، کبھی بمعنی مکان اور کبھی محل کے معنی دیتا ہے۔ خوش حالی، بد حالی اور حرکت کل جز یا خاص و عام وغیرہ معانی میں استعمال کیا جاتا ہے مگر ماتن کے قول فنیہا بحثان۔ اور اس میں دو بحثیں ہیں۔ اسی طرح شارح کے قول فنی ماہیۃ المنطق میں کلمہ فنی کا استعمال کیا گیا ہے۔ مگر ان دونوں میں فنی کے مذکورہ معانی میں سے کوئی معنی بھی درست نہیں ہے۔
الجواب :- اگر اہل حکمت نے فنی کے آٹھ معانی بیان کئے ہیں۔ تو کیا یہ بھی لکھا ہے کہ فنی انہیں معانی میں منحصر ہے۔ انہوں نے فنی کو ان معانی پر منحصر نہیں کیا ہے۔ اس طرح دوسرے معنی بھی اس کلمہ فنی کے ممکن ہیں۔

فنی کے معنی ہیں جز کا اپنے کل میں ہونا۔ ماتن کا قول اسی معنی میں لیا جاسکتا ہے۔ اس لئے کہ کتاب نام ہے الفاظ اور عبارت کے مجموعہ کا۔ اس لئے کہ وہ معانی پر دلالت کرتے ہیں۔ اور الفاظ اور عبارت کا ہر جز کتاب کا جز ہے۔
لہذا مقدمہ بھی کتاب کا جز و ثابت ہوا۔ اس طرح دونوں بحثیں بھی جز و کتاب ہیں۔

اما المقالات فاولہا فی المفردات والثانیۃ فی القضايا واحکامہا والثالثۃ فی القیاس
واما الخاتمۃ ففی مواد الاقیسۃ واجزاء العلوم۔

ترجمہ :- اور بہر حال تینوں مقالات تو پس اول ان میں سے مفردات میں ہے۔ اور دوسرا قضایا اور ان کے احکام میں۔ اور تیسرا قیاس میں اور بہر حال خاتمہ تو وہ قیاس کے مادوں اور علوم کے اجزاء کے بیان میں ہے۔

تشریح :- قولہ فاولہا فی المفردات۔ اس عبارت پر ایک اعتراض ہے مگر اس سے پہلے ایک تنہید ضروری ہے۔ وہ یہ کہ اس قسم کی ترکیب میں دو قسم کے حصہ پائے جاتے ہیں۔ مسائل الطہارۃ۔ باب اول طہارت کے مسائل میں باب ثانی حجت کے بیان

میں ہے۔ ان میں دو حصہ پائے جاتے ہیں مطلب یہ ہوتا ہے، باب اول میں صرف طہارت ہی کے مسائل بیان کئے جائیں گے۔ یا باب ثانی میں صرف حجت ہی کا بیان ہوگا۔ اسکا مطلب یہ ہے کہ باب ثانی محصور ہے حجت میں اور حجت محصور ہے باب ثانی میں۔ اسی طرح باب اول میں مسائل طہارت گھرے ہوئے ہیں۔ اور مسائل طہارت کا بیان صرف باب اول ہی میں ہوگا۔ تو مجموعہ کا جز اول ثانی میں اور ثانی اول میں منحصر ہے اس لحاظ سے اولہائی المفردات کو بھی سمجھ لیجئے۔ کہ اول مقالہ مفردات میں منحصر ہے اور مفردات کا بیان صرف مقالہ اولیٰ میں منحصر ہے۔ لہذا اس مقالے میں صرف مفردات کو بیان کرنا چاہئے تھا۔ جبکہ مصنف نے اسی مقالے میں معروف کا بیان بھی کیا جاتا ہے۔ اور معروف میں ترکیب پائی جاتی ہے جو کہ از قبیل مفردات ہیں۔ الجواب۔ مفرد کے بہت سے معانی ہیں (۱) وہ مفرد جو تنہیہ و جمع کے مقابلے میں بولا جاتا ہے۔ یعنی واحد کے معنی میں۔ (۲) مفرد جو مضاف یا مشابہ مضاف کے مقابلے میں بولا جاتا ہے (۳) کبھی مفرد مرکب نام کے مقابلے میں بولا جاتا ہے۔ اس تعریف میں مرکب ناقص جیسے غلام زید جس میں ترکیب اضافی پائی جاتی ہے۔ مفرد ہوگا تو اس جگہ مفرد سے مراد ہی معنی اخیرہ ہیں۔ یعنی جو مرکب تامہ نہ ہو خواہ مرکب ناقص ہو یا مرکب توصیفی سب مفرد میں داخل ہیں۔ تعریفات میں ترکیب تو ہے۔ مگر وہاں قضیہ اور جملہ تامہ نہیں پایا جاتا۔

لہذا کلیات خمسہ اور معروف کی چاروں اقسام مفرد ہی کی اقسام میں داخل ہیں۔ سوال :- ایک سوال اور بھی اس پر قائم ہوتا ہے وہ یہ ہے کہ مفرد سے جب وہ معنی مراد لے لئے گئے جو جملہ نہ ہو یعنی ما لیا قابل الجملہ مفرد تو جملہ اور قضیہ میں فرق ہے۔ جملہ عام اور قضیہ خاص ہے کیونکہ جملہ انشاء کو بھی شامل ہے اور قضیہ میں انشاء داخل نہیں ہے۔

جواب :- مفرد سے مراد اس جگہ مالیس بقضیہ ہی ہے چونکہ قضیہ کے مقابل بولا گیا ہے مگر اس کے معنی مجازی نہیں۔ مگر جب مطلق بولا جائیگا تو اصل حقیقت مراد ہوتی ہے یعنی وہ مفرد جو جملہ مقابل ہے قولہ والثانیۃ فی القضا یا :- دوسرا مقالہ قضا یا اور ان کے احکام کے بیان میں ہے۔ احکام سے مراد ان کی اصطلاح میں قضا یا کے مابین تناقض کا بیان کرنا۔ اسی طرح عکس مستوی عکس نقیض شرطیات کے لازم کا بیان کرنا جاتر ہے۔

مسد کورہ امور کو احکام اس وجہ سے کہتے ہیں کیوں کہ قضا یا پر حکم انہیں کے توسط سے عائد کیا جاتا ہے مثلاً کہا جاتا ہے۔ قضیہ کلیہ موجبہ کا عکس قضیہ جزئیہ موجبہ آتا ہے۔ اس طرح پر کہنا درست نہیں ہے کہ موجبہ جزئیہ کا عکس موجبہ کلیہ آتا ہے۔ مگر عام طور پر اسی طرح کہا جاتا ہے۔

اس طرح تیسرے مقالے میں قیاس کا بیان بھی شامل ہے مگر اس کی بھی صورت ہے کہ صورت کی حیثیت سے ہوگا۔ اس لئے کہ مادہ کی حیثیت سے تو اس کا بیان خاتمہ میں کیا جائیگا۔

وانہا سہ ما علیہا لان ما یجب ان یعلم فی المنطق اما ان یتوقف الشروع فیہ علیہ اولافان
 كان الاول فهو المقدمۃ وان كان الثاني فاما ان یکون البحث فیہ عن المفردات فهو المقالة
 الاول او عن المركبات فلا یخلو اما ان یکون البحث فیہ عن المركبات الغیر المقصودۃ بالذات
 فهو المقالة الثانية او عن المركبات التي هی المقاصد بالذات فلا یخلو اما ان یکون
 النظر فیہا من حیث الصورۃ وحدها وهو المقالة الثالثة او من حیث المادۃ وهو الخاتمة۔

ترجمہ

مصنف نے اپنے رسالہ کو ان مذکورہ عنوانات اور مضامین پر مرتب فرمایا ہے۔ اس نے
 کہ وہ امور جن کا جاننا منطق میں ضروری ہے یا ایسے ہوں گے کہ شروع کرنا ان پر موقوف
 ہے یا نہیں پس اگر اول ہے (یعنی ان پر شروع کرنا موقوف ہے) تو پس وہ مقدمہ ہے اور اگر ثانی ہے (یعنی
 ایسے امور میں کہ ان کے بیان کرنے میں شروع کرنا موقوف نہیں ہے) تو یا بحث ان میں مفردات سے ہوگی
 تو وہ مقالہ اولیٰ ہے یا مرکبات سے بحث ہوگی تو پس وہ اس سے خالی نہیں ہے کہ یا تو اس میں بحث مرکبات
 غیر مقصود بالذات سے ہوگی۔ تو وہ مقالہ ثانیہ ہے یا بحث ان مرکبات سے ہوگی کہ جو بالذات مقصود ہیں تو خالی
 نہیں اس سے کہ یا بحث اس میں فقط بحیثیت صورت کے ہوگی اور وہ مقالہ ثالثہ ہے یا بحث مادہ کی حیثیت
 سے ہوگی تو وہ خاتمہ ہے۔

تشریح

قولہ وانما ترتبہا۔ ماتن نے اپنی کتاب (رسالہ) کو پانچ چیزوں پر مرتب کیا ہے۔ اول
 مقدمہ۔ مقالہ اولیٰ۔ مقالہ ثانیہ۔ مقالہ ثالثہ۔ اور خاتمہ۔ اس جگہ شارح نے ان پانچوں
 کے امور بیان اور ان کی ترتیب ذکر کی کی دلیل حصر بیان فرمائی ہے۔

اعتراض۔ ماتن کا قول لان ما یجب ان یعلم فی المنطق الخ جو مسئلہ منطق کی کتاب میں
 معلوم ہوگا وہ یقیناً منطق کا جز ہوگا۔ کیوں کہ منطق میں منطق ہی کو بیان کیا جائیگا۔ غیر منطق کے بیان کرنے
 کی کیا ضرورت ہے۔ اس اصول سے لازم آتا ہے کہ کتاب مذکورہ کا مقدمہ بھی منطق کا جز ہے اور یہ باطل
 ہے اس لئے جمہور کا اس پر اتفاق ہے کہ مقدمہ شروع فی العلم علم سے خارج ہوتا ہے۔

اعتراض ثانی۔ مقدمہ اگر منطق کا جز ہے تو مقدمہ کا شروع کرنا بعینہ منطق کا شروع کرنا ہوگا
 اس لئے کہ شئی کے شروع کرنے کے معنی یہی ہوتے ہیں کہ اس کے اجزاء کو بیان شروع کر دیا جائے
 اور فرض یہ کیا گیا ہے کہ مقدمہ منطق کا موقوف علیہ ہے اور منطق اس پر موقوف ہے تو لازم آتا ہے۔
 کہ مقدمہ کا شروع کرنا مقدمہ پر موقوف ہے تو موقوف اور موقوف علیہ کا متحد ہونا لازم آیا اور یہ محال
 ہے اس سے تو توقف شئی علی نفسہ لازم آتا ہے اور وہ محال ہے اور جو چیز کسی محال کو مستلزم ہو وہ
 خود محال ہوا کرتی ہے۔

الجواب - ان یعلم فی المنطق کی تعریف میں ایک لفظ بصورت مضاف محذوف ہے یعنی ان یعلم فی کتب المنطق۔ جنکا منطق کی کتابوں میں جاننا ضروری ہے تو کوئی اعتراض وارد نہ ہوگا کیونکہ کتب کے محذوف نکال لینے کے بعد مطلب یہ ہوگا کہ جس چیز کا منطق کی کتابوں میں جاننا ضروری ہے وہ مقدمہ میں لکھے جاتے ہیں۔ اور مقدمہ کا جز منطبق ہونا لازم نہیں آیا جس پر اعتراض کی بھرمار شروع ہو گئی تھی۔

قوله فهو المقالة الثانية - شارح نے مرکبات کو دو قسموں میں منقسم کیا ہے۔ مرکبات جو مقصود بالذات نہ ہوں۔ دوم وہ مرکبات جو مقصود بالذات ہوں۔ قضایا غیر مقصود بالذات ہیں۔ اور قیاس مقصود بالذات ہے۔ مانتے نے دونوں کو بیان کرنے کیلئے الگ الگ ایک ایک مقالہ تحریر کیا ہے۔ اور مفردات کو ایک ہی مقالہ میں بیان کر دیا۔ ان کی تقسیم نہیں کی ہے حالانکہ مفردات میں بھی مقصود بالذات وغیر مقصود بالذات کی دو قسمیں کی جاسکتی تھی۔ چونکہ مرکبات میں دونوں قسموں کے احکام اور ان کے لوازم کثیر ہیں۔ اس لئے اشتباہ سے بچنے کے لئے ہر ایک کو الگ الگ مقالوں میں بیان کر دیا ہے۔ اسکے برخلاف مفردات میں نہ احکام کثیر اور نہ احوال نامہ اس لئے دونوں ہی کو ایک مقالے میں بیان کر دیا ہے۔ (تو وہی الخاتمہ) مصنف نے پہلے کہا تھا کہ اما الخاتمة ففی مواد الاقیسة واجزاء العلوم بہر حال خاتمہ پس وہ قیاسات کے مادوں اور علوم کے اجزاء پر مشتمل ہے اس سے بظاہر یہ معلوم ہوتا ہے کہ خاتمہ دونوں کے بیان پر مشتمل ہے۔ مواد قیاسات اور اجزاء علوم اور جب بیان حصر کیا تو فرمایا اؤ من حیث المادة وہو الخاتمہ۔ یعنی خاتمہ میں صرف مواد قیاسات ہی کو بیان کیا جائیگا۔

الجواب - جواب یہ ہے کہ مقصد خاتمہ کے بیان سے قیاس ہی کے مواد ہیں۔ اور جہاں تک اجزاء علوم کا تعلق ہے وہ تبعا بیان کر دیئے گئے تاکہ معلومات میں اضافہ ہو جائے۔ کیونکہ ایصال الی المطلوب میں اجزاء علوم کا کوئی دخل نہیں ہوتا۔ اس لئے کہ بیان حصر سے اجزاء علوم خارج ہوتے ہوں تو کوئی مضائقہ نہیں ہے۔

اعتراض - مقصود دو ہیں۔ کتاب کا مقصود یا مقصود فن اگر کتاب کا مقصود مراد ہو تو یہ جواب کافی نہیں ہے۔ اسلئے کہ مقصود کتاب بغیر اجزاء علوم کے پورا نہیں ہوتا۔ اور جہاں تک فن کا تعلق ہے۔ تو وہ بغیر اجزاء کے بیان کے پورا ہو جاتا ہے۔

الجواب - ہم تسلیم کرتے ہیں کہ مصنف کا مقصود کتاب کا مقصود ہے۔ یعنی مقصود کتابی۔ مگر چونکہ اجزاء علوم کا فن میں مقصد کی حیثیت سے کوئی دخل نہیں۔ اس لئے مقصود کتاب سے ان کو خارج مان لیا جائے تو کوئی بڑا نقصان نہیں ہے۔

والمراد بالمقدمة ههنا ما يتوقف عليه الشروع في العلم -

ترجمہ اور مقدمہ سے اس جگہ مراد یہ ہے کہ وہ امور کہ جن پر شروع فی العلم موقوف ہو۔
تشریح قولہ والمراد - مقدمہ کے دو معنی ہیں - مقدمۃ العلم - مقدمۃ الكتاب - مقدمۃ العلم وہ امور جن پر علمی وجہ البصیرۃ شروع فی العلم موقوف ہو۔ لولا لا امتنع کے درجہ میں نہ ہو۔ اگر وہ امور بیان نہ کئے جائیں تو اسکا شروع کرنا محال ہو جائے۔

علمی وجہ البصیرۃ شروع کرنے کیلئے اس علم سے متعلق تین باتیں ضروری ہیں۔ اول اس علم کی تعریف۔ دوم اسکا موضوع۔ سوم اس علم کی غرض و غایت۔ اور نفع نقصان کا بیان کر دینا۔ اور مقدمۃ الكتاب وہ کلام جو مقصود کتاب سے پہلے بیان کر دیا جائے تاکہ اس کے پڑھ لینے سے اصل کتاب کے پڑھنے میں اور معلوم کرنے میں مدد مل سکے۔

مقدمۃ العلم اور مقدمۃ الكتاب کے مابین نسبت :- دونوں کے درمیان فرق ان مقاصد سے ظاہر ہے۔ مقدمۃ العلم تو وہ تینوں علوم میں حد - موضوع - غرض و غایت ہے۔ اور مقدمۃ الكتاب الفاظ کے مجموعہ کا نام ہے۔ خلاصہ یہ کہ مقدمۃ العلم کا تعلق معانی سے اور مقدمۃ الكتاب کا تعلق الفاظ سے ہے۔ لہذا دونوں میں حقیقی فرق متبائن پایا جاتا ہے۔

اعتراض :- مقدمۃ الكتاب کا تذکرہ آیا سابق کتابوں میں پایا جاتا ہے یا نہیں سید شریف نے اس مسئلہ پر علامہ تفتازانی پر رد کیا ہے۔ اور کہا ہے کہ یہ صرف علامہ تفتازانی کی ایجاد ہے۔
الجواب :- جہور کے اقوال میں اس کی صراحت اگرچہ نہیں پائی جاتی مگر ان کے کلام سے تخریج ضرور کی جاسکتی ہے۔ اس لئے اکثر و بیشتر مصنفین کتب نے اپنی کتابوں میں مقصد کتاب سے قبل ایسا پیش لفظ ذکر کیا ہے جس سے مقصد کے پڑھنے میں مدد ملتی ہے۔

خلاصہ کلام :- مقدمہ کی مذکورہ دونوں اقسام یعنی مقدمۃ العلم اور مقدمۃ الكتاب بیان کرنیکی ضرورت اس لئے بھی تھی کہ اس موقع پر بعض اشکال وارد ہوتے ہیں جو اہم ہیں۔ اور ان سے بآسانی چھٹکارہ نہیں حاصل کیا جاسکتا۔

اول یہ کہ مقدمہ پر شروع فی العلم موقوف ہے۔ اس کو مقصد سے پہلے ذکر کرنا ضروری ہے دوم یہ کہ مصنفین کتاب مقدمہ کو اس عنوان سے ذکر کرتے ہیں کہ المقاصد فی حد العلم و موضوع و غایت۔ جسکا مطلب یہ ہے کہ مقدمہ اور چیز ہے اور علم کی تعریف اس کا موضوع۔ اس کی غرض و غایت دوسری چیز ہے جبکہ مقدمہ انہیں تینوں امور پر مشتمل ہوتا ہے۔ ان کے علاوہ کوئی دوسری چیز نہیں ہے۔ خلاصہ یہ ہے کہ جزو شئی شئی کا مغایر کس طرح ہو جائے گی۔ خلاصہ یہ نظریۃ اشئی فی

نفسہ لازم آتا ہے۔ البتہ جب ہم نے مقدمہ کو دو قسموں میں تقسیم کر دیا تو مذکورہ بالا دونوں اعتراض رفع ہو جائیں گے۔ جواب کا حاصل یہ ہے کہ مقدمۃ الکتاب کیلئے تو ضروری ہے کہ وہ مقصد سے پہلے ذکر کیا جائے۔ مقدمۃ العلم میں مگر مقصد سے پہلے مقدمہ کا ذکر کرنا ضروری نہیں ہے۔

دوسرے اعتراض کا جواب یہ دیا جائیگا کہ دونوں مقدمات۔ مقدمۃ العلم اور مقدمۃ الکتاب میں سے ایک طرف دوسرا منظور ہے۔ یعنی مقدمۃ العلم منظرون ہے اور مقدمۃ الکتاب اسکا طرف ہے۔ اب ظرفیۃ الشیء فی نفسہ کا اعتراض نہ ہوگا۔

قولہ پہننا۔ اور مقدمہ سے مراد یہاں دوسرے معنی میں۔ خواہ قفنیہ ہو یا کوئی بیان جو چند قضایا اور جملوں پر مشتمل ہو مگر مقدمہ کے معنی اصطلاح منطق میں ان قضایا پر ہوتا ہے جو قیاس کے اجزاء ہوتے ہیں مثلاً صغریٰ، کبریٰ یا اصغر و اکبر وغیرہ۔ نیز مقدمہ اس مضمون کو بھی کہتے ہیں۔ جس پر دلیل کی صحت کا مدار ہو۔ لہذا معلوم ہوا کہ لفظ مقدمہ عام ہے۔ اور دلائل کے مقدمات اور دلائل کی شرطیں وغیرہ اس کے افراد میں جیسا موقع ہوگا مقدمہ کے وہی معنی مراد لئے جاتے ہیں۔ اس لئے شارح نے المراد بالمقدمہ پہننا فرمایا ہے تاکہ معلوم ہو جائے کہ یہاں مقدمہ کے معنی عام مراد نہیں ہیں۔ بلکہ معنی خاص یعنی موقوف علیہ شروع فی العلم مراد ہیں۔

ووجه توقف الشروع لما علی تصور العلم فلا نحتاج في العلم لولو يتصور ولا ذلك العلم لكان طالبا للجهول المطلق وهو محال لا متناهی توجه النفس نحو الجهول المطلق وفيه نظر لان قوله الشروع في العلم يتوقف على تصور ان اراد به التصور لوجه ما فسلم لكن لا يلزم منه انه لا بد من تصور برسمه فلا يتم التقريب اذ المقصود بيان سبب ايراد رسو العلم في مفتح الكلام وان اراد به التصور برسمه فلا نسلم انه بولم يكن العلم متصورا برسمه يلزم طلب الجهول المطلق وانما يلزم ذلك بولم يكن العلم متصورا بوجه من الوجوه وهو م فالاولی ان يقال لا بد من تصور العلم برسمه ليكون الشروع فيه على بصيرة في طلبه فانه اذا تصور العلم برسمه وقف على جميع مسائله اجمالا حتى ان كل مسئلة منه تردد عليه علم انها من ذلك العلم كما ان من اراد سلوك طريق لم يشاهد الا لكن عرف اما ان الله فهو على بصيرة في سلوكه۔

ترجمہ اور شروع کرنے کے موقوف ہونے کی وجہ بہر حال تصور علم پر تو پس اس لئے کہ کسی علم کا شروع کرنے والا اگر پہلے اس علم کا تصور نہیں کریگا تو البتہ وہ مجہول مطلق کا طلب کرنیوالا ہوگا (یعنی جسکو طلب کرنے اور حاصل کرنیکا ارادہ کر رہا ہے۔ خود وہ شئی اس کو

معلوم نہیں ہے کہ کس کو حاصل کر رہا ہے اور طلب ایسی نامعلوم شئی کا محال ہے وہو محال اور وہ محال ہے۔ اس لئے کہ مجہول مطلق کی جانب نفس کا توجہ کرنا ممکن محال ہے۔ و فیہ نظر اور اس میں اشکال ہے اس لئے کہ ہمارا قول الشروع فی العلم یتوقف علی تصور ما (کہ شروع فی العلم اس کے تصور پر موقوف ہے۔ اگر شارح نے اس سے تصور بوجہ تامرادیہ ہے۔ تو پس مسلم تسلیم ہے) لیکن اس سے لازم نہیں آتا ہے کہ اس کا تصور برسم ضروری ہے۔ پس تقریب تام نہیں ہوتی۔ (یعنی دلیل دعویٰ کے مطابق نہیں ہوتی) اذا المقصود الخ اس لئے کہ شارح کا مقصود مذکورہ عبارت سے علم منطوق کے ذکر کرنا سبب بیان کرنے کے کلام (کتاب) کے شروع میں۔ وان اس ادا بہ المقصود برسم۔ اور اگر اپنے اس جملے سے شارح نے تصور برسم کا ارادہ کیا ہے (مراد یا ہے) تو ہم اس کو تسلیم نہیں کرتے کہ اگر علم کا برسم تصور نہ کر لیا جائیگا تو مجہول مطلق کی طلب لازم آئے گی۔ ہاں البتہ یہ اس وقت لازم آئیگا جب کہ علم کا تصور بوجہ تام نہ کر لیا گیا ہو۔ اور یہ ممنوع ہے تسلیم نہیں ہے اس پر منع وارد کیا گیا ہے۔ فالاولیٰ ان یقال الخ لہذا پس بہتر یہ ہے کہ یوں کہا جائے کہ ضروری ہے علم کا تصور برسم تاکہ شارح فی العلم بصیرۃ پر ہو جائے۔ اس کے طلب کرنے میں پس اس لئے کہ جب وہ علم کا تصور برسم کر لے گا۔ تو اس کے جمیع مسائل پر اجمالاً واقف ہو جائیگا حتیٰ کہ بیشک اس علم کا ہر وہ مسئلہ جو اس کے سامنے وارد ہوگا تو وہ جان لے گا کہ بیشک یہ اسی میں سے ہے جسکو میں اجمالاً جان چکا ہوں جس طرح وہ شخص جس نے ایسے راستہ پر چلنے کا ارادہ کیا جس کو اس نے پہلے سے نہیں دیکھا۔ لیکن اس نے اس کی علامتوں اور نشانیوں کو پہچان لیا ہے۔ (پہلے سے ان سے واقف ہو چکا ہے) تو وہ شخص اس راستے پر چلتے ہوئے بصیرت پر ہوگا (چلتے چلتے راستے میں جب وہ نشانیاں آتی جائیں گی تو اس کو معلوم ہوتا جائیگا کہ میں صحیح راستے پر ہوں اور اطمینان سے آگے بڑھتا چلا جائیگا۔

تشریح

قولہ و فیہ نظر۔ مذکورہ اعتراض شارح دمشق نے وارد فرمایا ہے۔ اور شارح قطب الدین رازی نے اس کو یہاں نقل کر دیا ہے خود شارح کا وارد کردہ اعتراض یہ ہے

حاصل نظریہ ہے کہ الشروع فی العلم یتوقف علی تصورہ العلم کا شروع کرنا اس علم کے تصور پر موقوف ہے۔ تصور کی دو قسمیں ہیں تصور بوجہ ما کسی نہ کسی درجہ میں شئی کا علم ہو جانا خواہ غایت غرض خواہ موضوع۔ یا اسم تام اور تعریف دوسری قسم تصور برسم جس میں اس علم کی اصطلاح تعریف اس کے فوائد اور اس کا موضوع جس میں اس پر بحث کی جائے گی۔

اگر مذکورہ بالا عبارت سے تصور بوجہ ما مراد ہے تو طلب مجہول مطلق کا لازم آنا تسلیم ہے مگر اس سے شارح کا مقصد نہیں ثابت ہوتا۔ اس لئے کہ اس دلیل حکم کے تصور برسم کا ضروری

ہونا لازم نہیں آتا۔ اور اگر مذکورہ عبارت سے تصور برسمہ کا ضروری ہونا مراد لیا جائے تو دعویٰ اور دلیل میں مطابقت نہیں ہے۔ اس لئے کہ تصور برسمہ کے بغیر طلب مجہول مطلق لازم نہیں آتا۔ مجہول مطلق کی طلب کا لزوم صرف تصور بوجہ ما کے نہ ہونے کی صورت میں ہے۔

قولہ والتصور بوجہ ما۔ اس سے مطلق تصور مراد ہے۔ یعنی تصور کے چاروں طریق میں سے کسی ایک سے تصور حاصل ہو جائے۔ وہ چار تصورات یہ ہیں۔ حد تام جو جنس قریب اور فصل قریب سے مرکب ہو جیسے انسان کی تعریف میں حیوان ناطق۔ حد ناقص۔ جنس بعید اور فصل قریب سے۔ جیسے جسم ناطق۔ جسم نامی ناطق۔ اسی طرح رسم تام اور رسم ناقص میں جنکا بیان آپ آئندہ پڑھیں گے تصور برسمہ میں اس کی عرض و غایت اور موضوعات تام کا علم ضروری ہے۔

قولہ فلا یم التقریب۔ یہ ایک اصطلاح ہے جس کے دو معنی بیان کئے گئے ہیں۔ اول دلیل اس طرح پیش کرنا جو مدعی کو مستلزم ہو اور اس سے دعویٰ ثابت ہو جائے۔

دوسرے معنی دلیل کا دعویٰ کے مطابق ہونا یہ تعریف عام ہے۔ اور اس پر حجت استقرار ثبوت سب داخل ہو جائیں گی۔ مگر پہلی تعریف خاص ہے وہ قیاس کی ان اقسام کو شامل نہیں ہوتی۔ قولہ ایراد رسم العلم۔ علم کی تعریف کو ذکر کرنا۔ اس جگہ علم سے علم منطوق مراد ہے جس کی دلیل یہ ہے کہ آگے مصنف نے اسی علم کے بارے میں کہا ہے کہ درسمو کا بانہ العلم کا لونیۃ تعصم مراعاتھا الذھن عن الخطاء۔ الہم اور اس کی تعریف مناطقہ نے یہ بیان کی ہے کہ وہ الہا آلہ قالونی ہے۔ جس کی رعایت ذہن کو خطا فی الفکر سے بچاتی ہے۔

قولہ فالاولیٰ۔ یہ جواب دوسری صورت کو اختیار کرنے کے بعد دیا گیا ہے کہ شروع فی العلم۔ کہ اس جگہ تصور برسمہ مراد ہے تاکہ اس کے بعد علم کو علی وجہ البصیرۃ شروع کیا جاسکے۔ کیونکہ تصور برسمہ سے اس علم کا اجمالاً علم حاصل ہو جاتا ہے۔ مگر بعض لوگوں نے پہلی صورت کو اختیار کیا ہے۔ اور کہا ہے کہ تصور سے اس جگہ تصور بوجہ ما ہی مراد ہے۔ اور فلا یم التقریب دلیل دعویٰ کے مطابق نہیں) دفاع اور جواب اس طرح دیا ہے کہ تصور بوجہ ما ایک مطلق علم ہے۔ اور مطلق کا وجود اور حصول اس لئے کسی فرد کے ضمن میں حاصل ہوتا ہے۔ لہذا مصنف نے ایک فرد خاص یعنی تصور برسمہ کو اختیار کر لیا۔ کیوں کہ تصور برسمہ تصور بوجہ ما کو مستلزم ہے یعنی تصور برسمہ ہے۔ تصور بوجہ ما بدرجہ اولیٰ حاصل ہو جائیگا۔ اور اگر کوئی یوں کہے کہ مطلق کے دوسرے افرام بھی تو ہیں جو برسمہ کے علاوہ ہیں تو اس کا کوئی مضائقہ نہیں ہے۔ اور مصنف کا لفظ اولیٰ کہنا اس کی طرف اشارہ کرنا (منوط) اس موقع پر یہ بات فائدہ سے خالی نہیں کہ توقف کے معنی بیان کر دیے جائیں تو قف ایک شئی کا دوسری شئی پر موقوف ہونا ان پر جس پر شئی موقوف ہوئی ہے اس کا نام موقوف علیہ

ہے اور پوشی موقوف ہوتی ہے اسکا نام موقوف ہے۔ اور اس کیفیت کا نام توقف ہے اور موقوف، موقوف علیہ کے درمیان موقوف ہونے کی نسبت پائی جاتی ہے۔

اقسام توقف :- توقف کی دو صورتیں ہیں۔ اول لولاء لا امتنع اگر موقوف علیہ نہ ہو تو موقوف کا پایا جانا محال ہو جائے۔ دوسری قسم مصحح الدخول فار۔ مطلب یہ ہے کہ اگر موقوف علیہ نہ پایا جائے تو بھی موقوف کا پایا جانا ممکن ہے۔ البتہ اگر وہ موقوف ہو تو بصیرۃ تامہ حاصل ہو جاتی ہے۔ فیہ نظر سے شارح نے جو اعتراض ذکر کیا ہے اسکا ایک جواب تو یہ ہے کہ اس جگہ تصور کو تصور برسم مراد ہے اور شروع سے علی وجہ البصیرۃ شروع کرنا مراد ہے۔ مطلب یہ ہوا کہ علم علی وجہ البصیرۃ شروع کرنا اسکے تصور برسم پر موقوف ہے۔ لہذا اس معنی کے لحاظ سے توقف کے معنی لولاء لا امتنع کے ہوں گے۔

اعتراض :- اس جواب پر یہ نقص کیا جاسکتا ہے کہ علی وجہ البصیرۃ جس طرح تصور برسم ہے ممکن ہے۔ اسی طرح حد تام سے بھی ہو سکتا ہے لہذا یہ جواب صحیح نہیں ہے کہ شروع علی وجہ البصیرۃ تصور برسم پر موقوف ہے۔ اور توقف سے لولاء لا امتنع مراد ہے لہذا توقف کے معنی اول کے بجائے مصحح لدخول فا کے معنی لینا پڑیگا کہ علی وجہ البصیرۃ شروع کئے کیلئے تصور برسم معین و مددگار ہے۔

الجواب :- مسئلہ شروع کتاب یا اس علم کی ابتداء کا ہے۔ شروع کرتے وقت علم کی حد کس طرح حاصل ہو جائے گی یہ تو محال ہے کیونکہ ہر علم کی حقیقت یا تو اس کے تمام مسائل ہوتے ہیں یا تمام معلوماً ہو کر رہتی ہیں۔ ابھی شروع میں یہ مسائل کیسے معلوم ہو جائیں گے۔ لہذا ان مسائل کے حاصل ہونے سے پہلے اس علم کی حقیقت کا ادراک محال ہے۔ لہذا ابتداء کرتے وقت تعریف حد کے ذریعہ محال ہے اگر تعریف ممکن ہے تو وہ برسم ہی ہو سکتی ہے۔ لہذا ہماری یہ بات درست ہے کہ شروع علی وجہ البصیرۃ کے لئے تصور برسم توقف بالمعنی الاول ہے یعنی لولاء لا امتنع۔

قولہ وقف علی جمیع مسائلہ اجمالاً۔ شروع کرنیوالا جب اس علم کا برسم تصور کریگا تو وہ جمیع مسائل پر اجمالاً واقفیت حاصل کرے گا۔ صرف علم کے تصور برسم کے حاصل ہو جانے ہی سے اس علم کے جمیع مسائل اجمالاً یا تفضیلاً حاصل نہیں ہوا کرتے۔

الجواب :- اس جگہ شارح کی مراد اس کے وہ جمیع مسائل پر واقف ہو جائیگا یہ ہے کہ اس پر تمام مسائل کے جان لینے کی استعداد پیدا ہو جائے گی۔ مثال کے طور پر علم نحو کے پڑھنے والے کو یہ قاعدہ معلوم ہے کہ معرب کا آخر عامل کے اختلاف سے مختلف ہو جاتا ہے۔ اور مبنی کا آخر تبدیل نہیں ہوتا۔ اس اصول کے بعد جب اس کے سامنے معرب یا مبنی کی بحث آئیگی عوامل کے اعتبار سے اسم کا آخر تبدیل ہوتے یا تبدیل نہ ہوتے دیکھے گا تو سمجھ لے گا کہ یہ معرب ہے یا مبنی ہے۔

خلاصہ کلام یہ نکلا کہ علم کے تصور برسم حاصل ہو جانے کے بعد اس علم کے مخصوص مسائل معلوم

ہو جاتے ہیں۔ کیونکہ رسم سے جو تعریف ہوتی ہے وہ خاصہ ہی کے ذریعہ کی جاتی ہے جیسے انسان کی تعریف ضاحک یا حیوان ضاحک یا ماشی ضاحک سے کرنا۔

واما علی بیان الحاجة اليه فلانه لو لم يعلم غاية العلم والغرض منه لكان طلبه عبثا واما علی موضوعه فلان تمايز العلوم بحسب تمايز الموضوعات فان علم الفقه مثلا انها يمتاز عن علم اصول الفقه بموضوعه لان علم الفقه يبحث فيه عن افعال المكلفين ومن حيث انها تحل وتحرم وتصح وتفسد وعلم اصول الفقه يبحث فيه عن الادلة الشرعية السمعية من حيث انها تستنبط منها الاحكام الشرعية فلما كان لهذا الموضوع ولذلك موضوع اخر صارا علمين متمايزين منفردا كل واحد منهما عن الآخر فلولا يعرف الشارع في العلم ان موضوعه اى شئ هو لم يتميز العلم المطلوب عنده ولم يكن له في طلبه بصيرة

ترجمہ اور بہر حال اس کی جانب حاجت کے بیان پر (یعنی شروع فی المنطق) منطق کی ضرورت کے بیان پر موقوف ہے تو اس کی دلیل یہ ہے کہ اگر وہ علم کی غایت کو نہ جانے گا تو اس کا طلب کرنا بیکار ہوگا۔ (بحث کام ہوگا)۔ اور بہر حال (منطق کا شروع کرنا) اس کے موضوع بیان کرنے پر موقوف ہے۔ تو اس لئے کہ علوم کا امتیاز موضوعات کے امتیاز سے ہوا کرتا ہے کیوں کہ علم فقہ مثلاً بیشک ممتاز ہے۔ علم اصول فقہ سے اپنے موضوع کی وجہ سے کیونکہ علم فقہ میں مکلفین کے افعال سے بحث کی جاتی ہے اس حیثیت کے وہ حلال ہیں۔ یا حرام ہیں اور صحیح ہیں۔ اور فاسد ہیں۔ اور علم اصول فقہ اس میں ان دلائل سے بحث کی جاتی ہے۔ جو سماع سے ثابت ہیں اس حیثیت سے استنباط کئے جاتے ہیں لہذا ان سے شریعت کے احکام معلوم ہو رہے ہیں جب اس علم کے لئے ایک موضوع ہے۔ اور اس کے لئے دوسرا موضوع ہے تو وہ دونوں دو ممتاز علم ہو گئے۔ اس حال میں کہ ہر ایک ان دونوں میں سے دوسرے سے ممتاز اور جدا گانہ ہے۔ پس اگر شارع فی العلم نے اس کو نہیں پہچانا کہ اس علم کا موضوع کیا چیز ہے، تو وہ علم اس کے ذہن میں دوسرے علم سے ممتاز نہ ہوگا اور اس کو اس علم کے حاصل کرنے میں کوئی بصیرت بھی نہ ہوگی۔

تشریح لکان طلبه عبثا اس علم کا طلب کرنا اس کے لئے بیکار ہوگا۔ کار آمد نہ ہوگا شروع فی العلم کے لئے جہاں دوسری چیزیں ضروری ہیں۔ وہاں یہ بھی ضروری ہے کہ طالب کے ذہن میں اس علم کا مفاد بھی ہو۔ کیوں کہ کسی علم کا شروع کرنا اختیاری فعل ہے۔ اور فعل اختیاری بغیر کسی مفاد کے شروع نہیں کیا جاسکتا۔ یہ الگ بات ہے کہ اس کے

ذہن میں فائدہ ہو۔ وہ یقین کے درجہ میں ہو یا ظن کے۔ ورنہ اس علم کا شروع کرنا ممنوع ہوگا۔
فن حکمت کا ایک اصول ہے کہ فاعل مختار سے افعال اختیار یہ کا صدور بغیر تصور کے ناممکن ہے۔
کہ اس فعل کا فائدہ کیا ہے۔ نیز ساتھ ہی یہ امر بھی ضروری ہے کہ جتنی محنت و مشقت طالب اس کے
حاصل کرنے میں صرف کر رہا ہے۔ حاصل ہونے والا مفاد اس کے مطابق اور معتد بہ نفعیت کا
حامل ہوگا ورنہ اس کا طالب مگر نا عرف میں بیکار سمجھا جائیگا۔

قوله فلا آن تمايز العلوم۔ موضوع پر اس علم کا شروع کرنا اس وجہ سے موقوف ہے۔ اس لئے کہ
ایک علم دوسرے علم سے موضوع کی وجہ سے ممتاز ہوا کرتا ہے اس لئے کہ علم میں شئی کے ذاتی عوارض سے
بحث کی جاتی ہے۔ اور انہیں کے احکام بیان کئے جاتے ہیں۔ اس لئے علم کے شروع کرنے سے پہلے
اس کے موضوع کا ذکر کر دینا ضروری ہوتا ہے۔ یہ امر بھی قابل ذکر ہے کہ موضوع کبھی مطلق ہوتا
ہے جیسے علم الحساب کا موضوع عدد ہے اس میں کسی عدد کی خصوصیت یا قید نہیں ہے بلکہ مطلق عدد
مگر حکمت طبعی کا موضوع جسم طبعی ہے جس میں من اندہ يستعد بالحركة والسكون اس
میں موضوع کو حمت کی قید سے مفید کر دیا گیا ہے۔ کبھی قید موضوع پر کثیر اشیا شامل ہوتی ہیں۔
اور وہ کثیر اشیا کسی امر ذاتی پر مشترک ہوتی ہے۔ جیسے علم ہندسہ ہے اس کا موضوع سطح خط اور
جسم تعلیمی یعنی جسم کا طول و عرض و عمق بالفاظ دیگر مقدار۔ تو امر ذاتی میں یہ سب مشترک ہیں کبھی
مختلف اشیا کسی امر عرضی میں مشترک ہوتی ہیں جیسے کتاب اللہ۔ سنت رسول اللہ۔ اجماع
قیاس۔ اس امر میں مشترک ہیں کہ یہ احکام تک پہنچانے والی ہیں۔

ولہا کان بیان الحاجة الى المنطق ينساق الى معرفته برسمہ اور ادھما فی بحث واحد و
صدرا البحث بتقسيم العلم الى التصور فقط والتصديق لتوقف بيان الحاجة اليه عليه
فقال العلم اما تصور فقط وهو حصول صورة الشئ في العقل او تصورا معه حكم و
هو اسناد امر الى امر اخر ايجابا او سلبا ويقال للمجموع تصديق۔

ترجمہ اور جبکہ حاجت الی المنطق کا بیان منطق کی معرفت برسم تک پہنچا دیتا ہے
اس لئے مصنف مانتے دان دونوں (حاجت الی المنطق۔ تعریف منطق)
کو ایک ہی بحث میں لے آئے ہیں (بیان کر دیا) اور علم کی تقسیم تصور فقط اور تصدیق ہی سے
بحث کا آغاز فرمایا اس لئے کہ اس کی طرف حاجت کا بیان اس پر منطق کی تعریف پر موقوف
تھا۔ پس فرمایا (مانتے کہ) علم یا تصور فقط ہوگا۔ اور وہ عقل میں کسی شئی کی صورت کا

حاصل ہونا ہے یا تصور معہ الحکم ہے۔ اور وہ ایک امر کی اسناد کرنا ہے۔ دوسرے امر کی جانب ایجاباً یا سلباً اور اس کے مجموعہ کو تصدیق کہا جاتا ہے۔

تشریح قولہ ولما کان۔ جیسا کہ مصنف نے پہلے بیان کیا تھا کہ مقدمہ۔ امور ثلاثہ (حد موضوع غرض وغایت) کو بیان کرنے کے لئے وضع کیا گیا ہے۔ مآتن نے ۳۱ بیان کو اس طرح تقسیم کر دیا ہے۔ کہ دو چیزوں کو (حد اور حاجت الی المنطق) کو ایک بحث میں اور موضوع مطلق کو اس سے علاحدہ بحث میں بیان کیا ہے۔

اعتراض :- (۱) تینوں امور کو الگ الگ بیان نہیں کر دیا (۲) اگر ایک ساتھ بیان کرنا تھا تو تینوں کو ایک بحث ہی میں بیان فرماتے (۳) یا پھر اس طرح کرتے کہ موضوع اور بیان حاجت ایک ساتھ اور تعریف کو اس سے جدا بیان کرتے۔

الجواب :- شارح نے سوالات کو پیش نظر رکھ کر غالباً لکھا ہے کہ چونکہ حاجت الی المنطق کے بیان سے منطق کی تعریف بھی سمجھ میں آجاتی ہے۔ اس لئے ان دونوں کو ایک ہی بحث میں ذکر کر دیا گیا۔ اور موضوع منطق کو علاحدہ بحث میں ذکر فرمایا۔ یعنی مآتن نے تمہید میں یہ سمجھایا کہ منطق کی ضرورت کیوں واقع ہوئی اور یہ کہ منطق لوگوں کیلئے کس درجہ ضروری ہے۔ اسی ذیل میں اس کی تعریف بھی ذکر کرنی پڑی۔ لہذا جب یہ معلوم ہوا کہ علم منطق ذہن کو خطراتی الفکر سے بچاتا ہے۔ اور یہی منطق کا خاصہ بھی ہے تو ضمناً رسم منطق کا بیان بھی ہو گیا کیوں کہ رسم کے بیان میں امور خارجیہ ہی کو اختیار کیا جاتا ہے جیسے انسان کی تعریف ضاحک سے کرنا یا کاتب سے اور یا ماشینی سے۔

اعتراض :- ایک لطیف اشکال اس موقع پر یہ ہے کہ بیان حاجت کے ذیل میں جس طرح رسم منطق مفہوم ہوتی ہے۔ ٹھیک اسی طرح موضوع کو اگر مآتن بیان کرتے تو بھی رسم منطق سمجھ میں آجاتی۔ اس لئے وجہ ترجیح تام نہیں معلوم ہوتی۔

الجواب :- مآتن کا مقصد یہ نہیں ہے کہ دونوں کو (یعنی بیان حاجت اور رسم منطق) ایک ساتھ جمع کر نیکا کیا سبب ہے بلکہ تاویل یہ کرنا چاہتے ہیں کہ ان دونوں کو الگ الگ ذکر کیوں نہ کر دیا گیا جس طرح موضوع کو علاحدہ ذکر فرمایا ہے وہ سبب یہ ہے کہ بیان حاجت اور رسم منطق میں کمال اتصال پایا جاتا ہے۔ اس لئے کہ دونوں میں ہر ایک اس امر پر مشتمل ہے کہ جس پر شروع فی العلم موقوف ہے۔ یعنی تصور بوجہ ما، اس لئے دونوں کو ایک ساتھ ذکر کرنے کی وجہ تام ہے۔

قولہ دصد وں البحث بتقسیم العلم بحث کا آغاز علم کی تقسیم سے فرمایا۔ کتاب المطالع کے مصنف نے کہا ہے کہ حاجت کو اگر بیان ہی کرنا تھا تو انسا کافی تھا کہ علم کی دو قسمیں ہیں اول بدیہی۔ دوم نظری۔ اور نظری کی بطریق نظر و فکر بدیہی سے حاصل کرتے ہیں اس کی کیا ضرورت

تھی کہ پہلے علم کی تقسیم تصور و تصدیق کی طرف کریں۔ پھر ان دونوں کو بدیہی اور نظری کی طرف منقسم کیا جائے۔ شارح قطب الدین کا یہ قول المطالع میں مذکور ہے مگر شمسہ کی شرح قطبی لکھتے وقت بیان حاجت علم کی تقسیم پر موقوف ہے جبکہ شرح مطالع انہوں نے پہلے لکھی تھی اور قطبی بعد میں تصنیف کی ہے۔ الجواب: اس جگہ یعنی قطبی میں شارح نے اپنی بات نہیں کہی بلکہ قوم کا کلام نقل کیا ہے۔ دوسرا جواب یہ ہے کہ اس جگہ منطق کی دونوں اقسام یعنی موصل الی تصور الجہول۔ اور موصل الی تصدیق الجہول کی طرف حاجت کو ثابت کرنا مقصود ہے۔ اور یہ مقصد اسی وقت پورا ہو سکتا ہے۔ جب پہلے علم کی تقسیم تصور و تصدیق کی طرف بیان کر دی جائے اور اس طرح کہا جائے کہ اصولاً علم کی دو قسمیں ہیں بدیہی اور نظری۔ ان میں سے جو بدیہی ہے اس سے اس کے نظری کو بطریق نظر و فکر حاصل کرتے ہیں۔ اور اسے حاصل کرنے۔ مقدمات کی ترتیب دینے اور پھر ان سے حد اوسط کے استخراج اور نتیجہ نکالنے میں عموماً غلطیاں واقع ہو جاتی ہیں۔

لہذا ایسے قانون کی ضرورت پڑی جس کی رعایت نظر و ترتیب میں ذہن کو خطار سے بچائے خلاصہ کلام یہ ہے کہ اگر پہلے علم کی تقسیم تصور و تصدیق کی جانب نہ کی جاتی اور نہ بیان کیا جاتا کہ انہیں سے ہر ایک کی دو دو اقسام ہیں۔ یعنی بدیہی اور نظری۔ تو منطق کے دونوں اجزاء معرض اور حجت کی طرف احتیاج نہ ثابت ہو پاتی۔ اس لئے کہ ایک احتمال یہ بھی تو ہے کہ تمام تصورات یا تمام تصدیقات بدیہی ہوں تو اس صورت میں کسی موصل الی التصور کی ضرورت ہوتی نہ موصل الی تصدیق کی حاجت پڑتی۔

اقول العلم اما تصور فقط ای تصور لاحکم معه ویقال له التصور الساذج كتصورنا الانسان من غير حکم علیہ بنفی او اثبات و اما تصور معه حکم ویقال للمجموع تصدیق کما اذا تصورنا الانسان وحکمنا علیہ بانہ کاتب اولیس بکاتب۔

ترجمہ شارح قطب الدین رازی نے فرمایا۔ میں کہتا ہوں علم یا تصور فقط ہوگا یعنی وہ تصور کے اس کے ساتھ کوئی حکم نہ ہو اور اس کو تصور ساذج کہا جاتا ہے جیسے ہمارا تصور کرنا انسان کا۔ اس پر کسی نفی یا اثبات کا حکم عائد کئے بغیر۔ اور یا وہ تصور ہوگا کہ اس کے ساتھ حکم بھی ہو۔ اور مجموع کو تصدیق کہا جاتا ہے۔ جیسے جب ہم نے انسان کا تصور کیا اور اس پر حکم لگایا کہ وہ کاتب ہے یا کاتب نہیں ہے۔

تشریح قول العلم اما تصور فقط۔ اصولی طور پر علم کی اولاد دو قسمیں ہیں۔ زیادتی معلومت کیلئے ہم ذیل میں علم کی اقسام بالتفصیل بیان کرتے ہیں۔ اول علم حضوری۔

دوم علمی حصولی۔ ان میں سے ہر ایک کی دو دو قسمیں ہیں۔ یعنی علم حضوری قدیم۔ علمی حصولی حادث اور علمی حصولی قدیم۔ علم حصول حادث۔ مثال علم حضوری قدیم علم باری تعالیٰ۔ دوم علم حصولی حادث کی مثال جیسے ممکنات کو اپنی ذات و صفات کا علم حضوری ہے۔ اور حادث بھی۔ علم حصولی قدیم کی مثال حکماء کے نزدیک عقول عشرہ کو کائنات عالم کا علم۔ علم حصولی حادث کی مثال جیسے۔ انسان کا علم جو اس کی ذات و صفات کے علاوہ ہو۔

تفصیل اقسام علم چونکہ علم مبدأ انکشاف ہے۔ اور انکشاف کے لئے منکشف اسم فاعل اور منکشف اسم مفعول کا ہونا ضروری ہے۔ جب ہی انکشاف ممکن ہے۔

اول معلوم دوسرا عالم کہلاتا ہے۔ پھر چونکہ معلوم کا انکشاف وجود معلوم کے بغیر ممکن نہیں ہے۔ اس لئے ضروری ہے کہ معلوم عالم کے پاس موجود ہو۔ لہذا علم کی تعریف اس طرح ہوگی کہ علم کی تعریف جو عالم کے پاس بنفسہ موجود ہو۔ یا بوصفہ موجود ہو۔ اگر معلوم بنفسہ عالم کے پاس موجود ہے تو وہ علم حضوری ہے۔ اور اگر بوصفہ موجود ہے تو علم حصولی معلوم ہوا۔ کہ علم حضوری میں معلوم بذاتہ عالم کے پاس موجود رہتا ہے۔ اور علم حصولی میں اس کی صورت یا مثال موجود ہوتی ہے اس کا دوسرا نام علم الظہانی، علم ارتسامی بھی ہے۔ اور اگر یہ یعنی عالم حادث ہے۔ یا قدیم۔ اگر حادث ہے تو علم بھی قدیم ہوگا۔ اور حادث ہے تو علم بھی حادث ہوگا۔

اس تمہید کے بعد اب یہ آسانی سے ذہن نشین ہو جائیگا۔ کہ تصور و تصدیق کا مقسم مطلق علم ہے۔ یا علم حصولی ہے۔ قوم کے درمیان اس بارے میں اتفاق ہے کہ علم حصولی ہی تصور و تصدیق کا مقسم ہے۔ اور اس میں بھی اتفاق ہے کہ تصور و تصدیق کی طرف علم حصولی حادث ہے مقسم ہوتا ہے۔ اور علم حصولی قدیم۔ علم حضوری حادث۔ علم حضوری قدیم نہ نظری ہوتے ہیں نہ بدیہی البتہ علم حصولی قدیم تصور بھی ہو سکتا ہے اور تصدیق بھی۔

قاضی مبارک کی یہ رائے ہے مگر صاحب قسات اس کو نہیں ملتے ہیں۔

قولہ اما تصور فقط۔ وہ تصور جس کے ساتھ حکم نہ ہو۔ اس کی چند صورتیں ہیں۔ واحد ہو یعنی دوسرے تصور سے مرکب نہ ہو۔ جیسے زید۔ مرکب ہو مگر مرکب اضافی ہو جیسے غلام زید یا مرکب تفسیدی ہو جیسے الحيوان الناطق۔ یا مرکب تام ہو مگر اس کی نسبت میں شک ہو۔ جیسے زید قائم۔ وغیرہ سب تصور کی صورتیں ہیں۔ قضیہ شرطیہ کے جو اجزاء ہوتے ہیں حکم چوں کہ ان پر بھی مقصود نہیں ہوتا اس لئے وہ بھی تصور میں داخل ہیں۔

اعتراض :- مناطہ کا قول ہے کہ قضیہ شرطیہ دو قضیوں سے مرکب ہوتا ہے یعنی شرط و جزاء سے اور اوپر تم نے اس کو تصور میں داخل کیا ہے۔

الجواب :- وہ بالقوة قضیہ ہوتے ہیں، بالفعل وہ قضیہ اس لئے نہیں ہوتے کہ حروف شرط و جزار داخل ہونے کے بعد قضیہ میں کوئی حکم نہیں مقصود ہوتا اس لئے ان کو مجازاً قضیہ کہدیا جاتا ہے۔
 قولہ مع حکم: یہاں سے تصدیق کا بیان ہے کہ وہ تصور جس کے ساتھ حکم بھی ملا ہوا ہو۔
 اعتراض :- کوئی ایسا تصور نہیں ہے جس پر حکم نہ پایا جاتا ہو مثلاً یہ فلاں شئی کا تصور ہے لہذا تصور سازج کا کوئی وجود ہی نہیں ہے۔
 الجواب :- تصور کے ساتھ جو حکم پایا جاتا ہے وہ محض ضمنی اور اعتباری ہے اور تصدیق میں حکم مرتج ہوتا ہے۔ دونوں میں فرق ہے۔

اما التصور فهو حصول صورة الشئ في العقل فليس معنى تصورنا الانسان الا ان نرسم صورة منه في العقل كما يتصور الانسان عن غيره عند العقل كما تثبت صورة الشئ في المرآة الا ان المرآة لا تثبت فيها الا مثل المحسوسات والنفوس مرآة تنطبع فيها مثل المعقولات و المحسوسات فقوله وهو حصول صورة الشئ في العقل اشارة الى تعريف مطلق التصور دون التصور فقط لانه لما ذكر التصور فقط ذكر امرين احدهما التصور المطلق لان القيد اذا كان مذكوراً كان المطلق مذكوراً بالضرورة وثانيهما التصور فقط اى الذى هو التصور الساذج.

ترجمہ

بہر حال تصور تو وہ شئی کی صورت کا عقل میں حاصل ہونا ہے پس نہیں ہیں معنی ہمارے تصور دو الانسان، کے مگر یہ کہ اس کی صورت عقل (ذہن) میں مرتسم ہو جائے (چھپ جائے) جس کے ذریعہ انسان اپنے غیر سے (ماسوا سے) عقل کے نزدیک ممتاز ہو جائے بشرط شئی کی صورت آئینہ میں مرتسم ہو جاتی ہے البتہ مرآة (آئینہ) میں مرتسم نہیں ہوتی۔ مگر محسوسات کی امثال (صورتیں) اور نفس ایسا آئینہ ہے کہ اس میں معقولات اور محسوسات ہر ایک کی صورتیں چھپ جاتی ہیں۔ لہذا پس ماتن کا قول وهو حصول صورة الشئ في العقل مطلق تصور کی تعریف کی جانب اشارہ ہے نہ کہ تصور فقط، اس لئے کہ جب اس نے تصور فقط کو ذکر کیا تو تحقیق اس نے دو امور کو ذکر کیا اول ان میں سے تصور مطلق کو۔ کیونکہ جب مقید مذکور ہوتا ہے تو بالفرض وہاں مطلق بھی مذکور ہوا کرتا ہے۔ امر دوم تصور فقط کو۔ یعنی وہ جو کہ تصور سازج ہے۔

تشریح

قولہ اما التصور فهو حصول تصور فقط میں دو چیزیں پائی جاتی ہیں۔ اول لفظ تصور۔ دوم لفظ فقط۔ یعنی تصور کا بغیر حکم ہونا۔ تصدیق یہ علم کی قسم ثانی ہے اس میں بھی دو چیزیں پائی جاتی ہیں۔ اول تصور۔ دوم حکم۔ معلوم ہوا مذکورہ دونوں اقسام (یعنی تصور فقط

اور تصور معد الحکم میں ایک چیز مشترک ہے اور وہ ہے تصور۔ اور معد الحکم تصدیق کے ساتھ خاص ہے اور عدم الحکم تصور کے ساتھ مخصوص ہے۔ اس لئے اگر تصور کو بیان کر دیا جائے اور ایسے ہی حکم کو بیان کر دیا جائے تو اسے عدم الحکم خود بخود سمجھ میں آجائیگا۔ اس طریق بیان سے دونوں قسموں کا بیان ہو جاتا ہے چنانچہ اسی لئے شارح نے تصور اور حکم دونوں کی تعریف کی ہے۔

قولاً، فہو حصول صورۃ الشئی فی العقل۔ آیا علم بدیہی ہے کہ اس کی تعریف کی حاجت نہیں ہے۔ یا علم نظری ہے کہ اس کے لئے تعریف بیان کرنا ضروری ہے اس کے بغیر کام نہ چلے گا۔ امام رازی علم کو بدیہی مانتے ہیں۔ ان کی ایک دلیل یہ ہے کہ علم وجدانی کیفیت ہے جیسے بھوک اور پیاس وغیرہ امور طبعیہ۔ دوسری دلیل یہ ہے کہ یہ ایسا شخص جسے اصطلاحی طور پر تصورات کا علم نہ ہو نہ حد نہ رسم وغیرہ کے حاصل کرینے کا اسے تجربہ ہو۔ نہ یہ معلوم ہو کہ نامعلوم کو معلوم سے کس طرح حاصل کیا جاتا ہے جب ایسے شخص سے سوال کیا جائے کہ فلاں شخص کو جانتے ہو تو جواب میں وہ یہ کہتا ہے کہ ہاں میں اس کو جانتا ہوں۔ یا یہ کہتا ہے کہ میں اس کو نہیں جانتا۔ گویا احد الامرین کو جواب میں اختیار کرتا ہے۔ اس سے معلوم ہوا کہ اس کو سوال کے مفہوم کا علم حاصل تھا۔ یہی اس کے بدیہی ہونے کی دلیل ہے تیسری دلیل ان کی یہ ہے کہ علم ہی مبداء انکشاف ہے۔ اور اگر علم بھی نظری ہوگا تو دو لازم آئیگا۔ اور دور باطل ہے لہذا علم کا نظری ہونا بھی باطل ہے۔ بعض کا قول ہے کہ علم نظری ہے۔ اگر بدیہی ہوتا تو علم کی حقیقت کے موضوع پر سابقہ میں باہم اختلاف نہ ہوتا۔

علم کو نظری ماننے والوں کی دو جماعتیں ہیں۔ اول جماعت یہ کہتی ہے کہ علم نظری بھی ہے۔ اور اس کی تعریف بھی بہت دشوار ہے امام غزالیؒ کی رائے یہی ہے۔ دلیل ان کی یہ ہے کہ جب محسوسات کی جامع و مانع تعریف دشوار ہے تو معقولات کی کہاں سے آسان ہو جائے گی وہ تو اور بھی مشکل ہے دوسری جماعت جو علم کو نظری مانتی ہے ان کے نزدیک علم ممکن التحدید ہے۔ تعریف کرنا اسکی ممکن ہے۔ کیوں کہ علم از مقولہ کیف ہے اور کیف اجناس عشرہ میں سے ہے۔ اور قاعدہ ہے کہ جنس کے لئے کوئی فصل ضروری ہے۔ اور جنس کے لئے جنس بھی ہو۔ اور فصل بھی تو اس کی حد ہو سکتی ہے نتیجہ یہ ہے کہ علم کیلئے بھی حد (تعریف) ہے اور حد نظری کا خاصہ ہے لہذا علم نظری ہوگا اور اس کو بذریعہ حاصل کرنا ممکن ہوگا۔

سوال یہ ہے کہ علم نظری کی حد و کیا ہیں۔ تو علم کی بہت سی تعریفات ہیں پانچ معنی تو آپ مرقات میں پڑھ چکے ہیں۔ بعض ہم ذکر کرتے ہیں۔

(۱) وہ صورت جو شئی کی عقل کے نزدیک حاصل ہو۔ یہ صورت ماہیت کے اعتبار سے متحد مگر شخص کے اعتبار سے مختلف ہوتی ہے جمہور فلاسفہ کی یہی رائے ہے وہ اشیا کیلئے ذہنی وجود کے قائل ہیں

(۱۲) الحاضر عند المدرک مدرک کے نزدیک جو حاضر ہو۔ یہ لوگ کہتے ہیں جنکا قول یہ ہے کہ جب تک شئی حاصل نہ ہو اسوقت تک شئی کا انکشاف نہیں ہوتا۔ محب الشہبہاری سلمہ کی یہی ہے۔

(۱۳) قبول النفس لتلك الصورة۔ نفس کو اس صورت کا قبول کر لینا۔ یہ ان فلاسفہ کا قول ہے جو اس بات کے قائل ہیں کہ علم نام ہے صورت کا مدرک کے ذہن میں منقش ہو جانیکا۔ اس تعریف کی رو سے علم از قسم معقولہ الفعال ہوگا۔

(۱۴) بعض کہتے ہیں علم ایک نور ہے جو قائم بنفسہ ہے وہ کسی مقولہ کے تحت داخل نہیں ہے۔
(۱۵) علم بسیط صفت ہے۔ ذات اضافت ہے جو مدرک کے ساتھ قائم ہوتی ہے۔ اور اس پر امتیاز اشیاء کا دار و مدار ہے۔ ما تریدہ کی یہی رائے ہے اس کو وہ حالت انجلانیہ سے تعبیر کرتے ہیں۔

(۱۶) شیخ ابوالحسن اشعری کے نزدیک علم وہ ہے جو من قام یہ کو عالم ہونا بتائے۔
(۱۷) علم اعتقاد جازم کا نام ہے جو موجب صحیح کے مطابق ہو امام فخر الدین رازی نے علم کی یہی تعریف ذکر کی ہے
(۱۸) العلم بوصفہ توجب۔ علم ایک وصف ہے جو اپنے محل (یعنی عالم) کو دیگر معانی کے درمیان امتیاز دیتی ہے وہ نقیض کا احتمال نہیں رکھتی۔ متکلمین کے نزدیک علم کی پسندیدہ تعریف یہی ہے مگر یہ تعریف علوم عادیہ کو شامل نہیں ہے۔

(۱۹) الاضافة الحاصلة بین العالم والمعلوم۔ وہ نسبت جو عالم اور معلوم کے درمیان قائم ہو۔ جمہور متکلمین کے نزدیک علم کی یہی تعریف ہے۔

(۱۰) اشاعرہ نے اس پر صرف اتنا اضافہ کیا ہے کہ علم صفت تحقیق ہے جو عالم اور معلوم کے درمیان قائم ہوتی ہے۔

(۱۱) کسی شئی کو جوں کا توں کہا ہو کا اعتقاد کر لینا۔ بعض معتزلہ کے نزدیک علم کی یہی تعریف ہے۔
(۱۲) علم بوصفہ تجلی بہ المذكور من قامت ہی بہ۔ علم ایک وصف ہے جس سے شئی مذکور اس شخص کے سامنے روشن ہو جاتی ہے جس میں وہ صفت موجود ہو۔

(۱۳) سیدنا امام مالکؒ نے فرمایا۔ علم ایک نور ہے جس کی روشنی میں اشیاء کی حقائق ایسے ہی نظر آنے لگتی ہیں جس طرح آفتاب کی روشنی میں سیاہ و سفید چیزیں نظر آتی ہیں۔

(۱۴) علم شئی کی صورت کا عقل میں حاصل ہونا۔ یعنی علم درحقیقت صورت واصلہ کا نام ہے۔ صورت کے حصول کا نام علم نہیں ہے اس لئے حصول صورت الصورة الحاصلة من الشئی مراد ہے اور صورة الشئی کے مابین فرق یہ ہے کہ اول میں شئی سے صورت کا حاصل ہونا عام اس سے کہ صورة اور شئی ایک دوسرے کے موافق ہوں یاد ہوں۔ اور صورة الشئی میں صورت اور شئی دونوں میں۔ مسائل ضروری ہے۔

صورۃ اشیء بصورت اضافت مانا جائے تو اس تعریف سے جہل مرکب علم سے خارج ہو جائیگا کیونکہ جہل مرکب میں شئی اور صورت شئی میں موافقت نہیں ہوتی۔

بہر حال شارح نے یہاں بتانا انسان عن غیرہ کہ اس جگہ (یعنی علم کی تعریف میں) صورت کے معنی جو مشہور اور متعارف ہیں اس سے شکل اور اسکی ہیئت مراد نہیں ہیں بلکہ شئی کی وہ مثل جس سے شئی ماسوا سے ممتاز ہو جائے اور مثل کا جو ذہن میں ہوتا ہے اور اس پر خارجی خصوصیات مرتب نہیں ہوتیں اسکو اہل منطق وجود ذہنی سے تعبیر کرتے ہیں۔ دوسرا نام ظلی وجود ہے (وجود ظلی کا تذکرہ آپ ملا حسن میں پڑھ لیں گے)

بہر حال شارح نے یہاں بتانا انسان عن غیرہ کہ اس جگہ (یعنی علم کی تعریف میں) صورت کے معنی جو مشہور اور متعارف ہیں اس سے شکل اور اسکی ہیئت مراد نہیں ہیں بلکہ شئی کی وہ مثل جس سے شئی ماسوا سے ممتاز ہو جائے اور مثل کا جو ذہن میں ہوتا ہے اور اس پر خارجی خصوصیات مرتب نہیں ہوتیں اسکو اہل منطق وجود ذہنی سے تعبیر کرتے ہیں۔ دوسرا نام ظلی وجود ہے (وجود ظلی کا تذکرہ آپ ملا حسن میں پڑھ لیں گے)

بہر حال شارح نے یہاں بتانا انسان عن غیرہ کہ اس جگہ (یعنی علم کی تعریف میں) صورت کے معنی جو مشہور اور متعارف ہیں اس سے شکل اور اسکی ہیئت مراد نہیں ہیں بلکہ شئی کی وہ مثل جس سے شئی ماسوا سے ممتاز ہو جائے اور مثل کا جو ذہن میں ہوتا ہے اور اس پر خارجی خصوصیات مرتب نہیں ہوتیں اسکو اہل منطق وجود ذہنی سے تعبیر کرتے ہیں۔ دوسرا نام ظلی وجود ہے (وجود ظلی کا تذکرہ آپ ملا حسن میں پڑھ لیں گے)

بہر حال شارح نے یہاں بتانا انسان عن غیرہ کہ اس جگہ (یعنی علم کی تعریف میں) صورت کے معنی جو مشہور اور متعارف ہیں اس سے شکل اور اسکی ہیئت مراد نہیں ہیں بلکہ شئی کی وہ مثل جس سے شئی ماسوا سے ممتاز ہو جائے اور مثل کا جو ذہن میں ہوتا ہے اور اس پر خارجی خصوصیات مرتب نہیں ہوتیں اسکو اہل منطق وجود ذہنی سے تعبیر کرتے ہیں۔ دوسرا نام ظلی وجود ہے (وجود ظلی کا تذکرہ آپ ملا حسن میں پڑھ لیں گے)

بہر حال شارح نے یہاں بتانا انسان عن غیرہ کہ اس جگہ (یعنی علم کی تعریف میں) صورت کے معنی جو مشہور اور متعارف ہیں اس سے شکل اور اسکی ہیئت مراد نہیں ہیں بلکہ شئی کی وہ مثل جس سے شئی ماسوا سے ممتاز ہو جائے اور مثل کا جو ذہن میں ہوتا ہے اور اس پر خارجی خصوصیات مرتب نہیں ہوتیں اسکو اہل منطق وجود ذہنی سے تعبیر کرتے ہیں۔ دوسرا نام ظلی وجود ہے (وجود ظلی کا تذکرہ آپ ملا حسن میں پڑھ لیں گے)

جواب اسکا یہ ہے کہ کوئی کو عند کے معنی میں لے لیا جائیگا۔ اور اشکال وارد نہ ہوگا اور لفظ عند اصطلاح میں اس چیز کے ساتھ خاص ہوتا ہے جو اپنے مدخول کے ساتھ خصوصیت کے ساتھ منسوب ہو اگر غور کیا جائے تو شارح کی عبارت بھائیہ تا نا الانسان من غیرہ اسی خصوصی انتساب کی جانب اشارہ کرتی ہے۔

اعتراض :- چونکہ مبادی عالیہ عقل سے بالاتر ہیں۔ اور ان کا علم بھی شئی کی ذات کے حاضر ہونے سے ہوا کرتا ہے اس میں حصول صورۃ شئی کافی نہیں ہوتا لہذا یہ تعریف علم کی مبادی عالم کو شامل نہ ہوتی۔

الجواب :- اس جگہ ان علوم کی تعریف کی گئی ہے جو اوسط درجہ کے انسانوں کے ذہنوں میں حاصل ہوں۔ اس لئے کہ علم سے وہی علم مراد لیا گیا ہے۔ کاسب اور مکتسب دونوں بن سکے اور مبادی عالیہ کا علم کاسب اور مکتسب دونوں ہی نہیں ہے۔ لہذا ہماری وہ تعریف اصطلاحی سے خارج ہے۔ فلا اشکال۔

اعتراض :- تعریف مذکور علم مبادی کو شامل نہیں ہے۔ اس لئے کہ عقل کا اطلاق باری تعالیٰ پر نہیں کیا جاتا۔

الجواب :- علم سے چونکہ علم حصولی مراد ہے۔ اس لئے علم حضوری اس میں داخل نہیں۔ نہ اس کی تعریف کی گئی۔

قولہ کما ثبت صورۃ اشئی۔ قوت مدرکہ انسانی میں صورتوں کے مرتسم ہونے کی شارح نے ایک حسی مثال ذکر کی ہے یعنی جس طرح محسوسات کی صورتیں آئینہ میں مرتسم ہو جاتی ہیں اس طرح معقولات کی صورتیں ذہن اور عقل میں چھپ جاتی ہیں۔

اعتراض :- سوال یہ ہے کہ آئینہ میں جو حصولی صورت پائی جاتی ہے وہ ذہنی ہے مگر عقل میں حصول صورت حقیقی ہوتا ہے۔ اس لئے حقیقی کو وہی سے مثال دینا یا تشبیہ دینا غیر مناسب معلوم ہوتا ہے۔

الجواب :- اس کا یہ جواب دیا جاسکتا ہے کہ مصنف علم انسانی کے غیر حقیقی اور عارضی ناپائیدار بلکہ وہی ہونے کی جانب اشارہ کرنا چاہتے ہیں تاکہ کسی صاحب علم و فن کو اپنے علم پر غور نہ ہو یعنی جس طرح آئینہ کا علم محض تو ہم نے حقیقت سے دور کا واسطہ نہیں ہے۔ علم انسانی بھی محض وہم ہے تعلق رکھنا اور ناپائیدار ہے۔

نکتہ :- آئینے مختلف ہوتے ہیں۔ صاف و شفاف۔ گدلا۔ میلا کچھلا۔ جب آئینہ ہوگا شئی کی صورت بھی اس قسم کی نظر آئے گی۔ ٹھیک اسی طرح عقول انسانہ بھی العقول مختلف کے قبیل

سے مختلف الانواع اقسام ہیں۔ لہذا جس کی جیسی عقل ہوگی اسکا علم بھی اسی قسم کا ہوگا۔
اس سے معلوم ہوتا ہے کہ علم فی نفسہ حسن ہے مگر اہل علم یا صاحب علم اسکے حسن کو غیر حسین کر سکتا ہے

فذلک الضمیر اما ان يعود الی مطلق التصور او الی التصور فقط ولا جائز ان يعود الی
التصور فقط لصدق حصول صورة الشئ فی العقل علی التصور الذی معہ حکم فلو کان
تعریفاً للتصور فقط لم یکن ما لعل الدخول غیرہ فیہ فتعین ان يعود الضمیر الی مطلق التصور
الذی ہو مرادف العلم دون التصور فقط فیکون حصول صورة الشئ فی العقل تعریفاً لہ واما عرف مطلق التصور
دون الصور فقط مع ان الہ مقام یقتضی تعریفہ تنبیہا علی ان لفظ التصور کما یطلق فیما هو المشہور
علی ما یقابل التصدیق اعنی التصور الساذج كذلك یطلق علی ما یرادف العلم و یعم
التصدیق وهو مطلق التصور۔

ترجمہ

پس یہ ضمیر یا مطلق تصور کی جانب عائد ہوتی ہے یا تصور فقط کی جانب۔ جائز نہیں
ہے کہ وہ تصور فقط کی جانب عود کرے (نوٹ) اس لئے کہ حصول صورتہ اشئی
فی العقل اس تصور پر بھی صادق آتا ہے جس کے ساتھ حکم ہو پس اگر وہ تصور فقط کی تعریف ہو
تو مانع نہ ہوگی اس کے غیر کے دخول سے پس متعین ہو گیا کہ ضمیر عود کرے مطلق تصور کی جانب
نہ کہ تصور فقط کی جانب۔ لہذا پس حصول صورتہ اشئی فی العقل اسی کی تعریف ہوگی (یعنی مطلق تصور کی)
واما عرف الہ اور بیشک مصنف ماتن نے مطلق تصور کی تعریف کی ہے نہ تصور فقط کی۔ باوجودیکہ
مقام (موقع) تقاضا کرتا ہے اس کی تعریف کا (یعنی تصور فقط کی تعریف کا) آگاہ کرتے ہوئے اس
بات کی طرف تصور کا اطلاق جسطرح اس میں (تصور فقط میں) ہوتا ہے۔ اور وہی مشہور بھی ہے
جو تصدیق کے مقابل ہے یعنی تصور ساذج۔ کذلک یطلق۔ اسی طرح اسکا اطلاق اس تصور
پر بھی ہوتا ہے جو علم کا مرادف ہے اور تصدیق سے عام ہے اور وہ مطلق تصور ہے۔

تشریح

مطلق تصور۔ تصور فقط۔ تصور ساذج۔ تصور مد الحکم مطلق تصور عام ہے وہ مقسم بھی ہے
تصور فقط اس کی قسم ہے۔ اور تصور مد الحکم تصدیق ہے جو مطلق تصور کی قسم ثانی اور
تصور فقط کی قسم ہے اور تصور فقط۔ تصور ساذج۔ دونوں ایک ہی ہیں۔ خلاصہ مقسم تصور مطلق۔ اقسام
تصور فقط اور تصدیق۔ اور تصور فقط و تصدیق باہم دونوں ایک دوسرے کی قسمیں ہیں۔

قولہ فذلک الضمیر۔ ماتن نے اپنی کتاب میں علم کی تعریف کرتے ہوئے ہو حصول
صورة الشئ فی العقل کہا ہے اس میں دوہو، کی ضمیر کے بارے میں بحث ہے کہ اس کا مرجع کیا

تصور ہے یا علم ہے کہ جسکی تعریف گزر چکی ہے تو مرجع کے قریب ہونے کے لحاظ سے ہو کا مرجع تصور ہے۔ اور تصور سے مراد وہ تصور ہے جو علم کا مراد ہے۔ اور گویا تصور کی تعریف اس جگہ کی گئی ہے۔ مطلق تصور۔ دونوں قسموں میں مشترک ہے یعنی تصور فقط، تصور مع الحکم میں اول میں فقط کی قید ہے اور ثانی میں حکم کی قولا فذلک الضمیر۔ پس ہو ضمیر یا مطلق تصور کی جانب عائد ہوتی ہے یا تصور فقط کی جانب۔ یعنی ماتن کے قول ہو حصول صورۃ الشئی الہ میں ہو ضمیر کا مرجع کیا ہے۔ آیا مطلق تصور ہے یا تصور فقط اور تصور فقط کا مرجع ہونا باطل ہے۔ کیونکہ اس صورت میں لازم آئے گا کہ تعریف تصور فقط کی ہے اور یہ تصدیق کا مقابل ہے مالا نہ تصور فقط کی یہ تعریف قسم تصور یعنی تصدیق پر لازم آتی ہے اس لئے کہ تصدیق میں بھی حصول صورۃ الشئی فی العقل پایا جاتا ہے۔ اس لئے تعریف تصور فقط کی ہوئی اور تصدیق پر صادق آئی یعنی غیر تصور فقط پر لہذا تعریف دخول غیر سے مانع نہ رہی جبکہ تعریف کو مانع دخول غیر ہونا چاہئے۔ اس خلافی سے بچنے کے لئے تاویل یہی ہے کہ تعریف تصور فقط کی نہیں ہے بلکہ مطلق تصور کی ہے جو علم کا مراد ہے۔ قولا وانہا عرف بیشک ماتن نے مطلق تصور کی تعریف کی ہے۔ تصور فقط کی نہیں کی ہے باوجودیکہ موقع اس کا تقاضا کرتا تھا کہ تعریف تصور فقط کی کرتے درحقیقت یہ ایک اعتراض کا رد ہے۔ اعتراض کی تفصیل یہ ہے کہ جب تعریف تمہارے قول کے مطابق مطلق تصور کی ہے جو علم کا مراد ہے۔ ادھر یہ بھی معلوم ہے کہ علم ہی ان دونوں تصور و تصدیق کا مقسم ہے تو قاعدہ یہ تھا کہ مقسم کی تعریف تقسیم سے پہلے کرتے۔ جبکہ ماتن نے تعریف دونوں قسموں کے درمیان میں ذکر فرمائی ہے جس سے بظاہر یہی مفہوم ہوتا ہے کہ تعریف تصور فقط کی گئی ہے اگر اس کو آپ غلط کہتے ہیں تو جواب دیجئے کہ تعریف درمیان میں کیوں ذکر کی گئی ہے۔

الجواب ۱۔ اہل منطق کی اصطلاح میں تصور دونوں معنی پر بولا جاتا ہے اول وہ تصور جو مراد علم ہے دوم وہ تصور جو مطلق تصور کی قسم ہے یعنی تصور فقط پر بھی۔ مگر شارح قطب الدین ہو ضمیر کے مرجع میل دو احتمال ذکر فرماتے ہیں جبکہ ایک تیسرا احتمال اور بھی ہے وہ یہ کہ ضمیر کا مرجع العلم ہو۔ جواب اسکا یہ ہے کہ اگر ہو کا مرجع العلم کو مان لیا جائے تو پھر یہ اشکال ہی وارد نہ ہوگا کہ تعریف دونوں قسموں کے درمیان کیوں ذکر کیا اور اسیدھی بات یہ تھی کہ مقسم کے بعد اس کی تعریف پھر اس کی تقسیم کا ذکر ہوتا تاکہ امر اجنبی سے معترف اور معترف بہ کے درمیان فطیل نہ لازم آتا۔ قولا تبنیہا الہ سوال اگر مطلق تصور اور علم دونوں مراد ہیں۔ اور اول کی تعریف بعینہ ثانی کی تعریف ہے تو تعریف بین القسمین لانے سے کوئی فائدہ باقی نہیں رہا۔

الجواب۔ چونکہ حاجت کے بیان کے موقع اصل چیز اس کی تقسیم ہے۔ تعریف نہیں ہے۔ اس لئے کہ بوجہ ما تعریف پہلے معلوم ہو چکی ہے۔ اور تقسیم کے لئے تعریف بوجہ ما کا علم کافی ہے پھر اس پر

آگاہ کرنا چاہتے ہیں کہ علم کی تعریف حصول صورۃ اشی سے کرنا مشہور ہے۔ اس کو شارح نے کہا ہے تنبیہا علی ان التصور کہا یطلق فیما هو المشہور یا یطلق علی ما یقابل التصدیق تاکہ معلوم ہو جائے کہ تصور حسب طرح علم کے مرادف بولا جاتا ہے اسی طرح اس تصور پر بھی بولا جاتا ہے جو تصدیق کا مقابل ہے یعنی تصور ساذج پر۔

سوال :- علمی اشکال ہے کہ تقسیم سے خود تصور کے مشترک ہونے کی طرف دلالت ہو جاتی ہے پھر ان کو تنبیہ کرنے کی کیا ضرورت تھی؟
جواب :- کوئی خاص فائدہ نہیں ہوا۔ مگر ایسے لوگ جو اس سے غفلت کر جاتے۔ تنبیہ کر دینے سے وہ بھی متوجہ ہو جائیں گے۔

قولہ مایرادف العلم۔ یرادف اور فعل یعلم کا دونوں کا مرجع ایک ہی معلوم ہوتا ہے یعنی ہار۔ مگر واقعہ ایسا نہیں ہے۔ یعلم کی ضمیر کا مرجع تو ما ہو سکتا ہے۔ مگر یرادف کی ضمیر ہو کا مرجع حرف ماہ نہیں ہو سکتا ہے۔ اس لئے مرادف ہونا تصور کی صفت ہے نہ کہ وہ جس پر تصور کا اطلاق کیا جاتا ہے۔

دوسرا جواب یہ ہے کہ ترادف جو لفظ کی صفت ہے۔ اس کے مادل علیہ کو یعنی معنی کو اس لئے شامل کر دیا گیا ہے کیوں کہ لفظ دال اور معنی مدلول ہیں تو دونوں میں مناسبت موجود ہے عبارت کی ایک تاویل یہ بھی ہے کہ یرادف کی ضمیر ہو کا مرجع لفظ تصور ہے۔ مگر اسکا عائد محذوف ہے۔ یعنی مایرادف بہ التصور۔ چونکہ اس تاویل میں ضمیر میں اشتغال ہوا ہے اس لئے مناسب نہیں ہے البتہ ملا عصام الدین نے توجیہ اس طرح پر کی ہے کہ ما کے معنی وجہ کے ہیں۔ اور معنی یہ ہیں کہ یطلق علی وجہ یرادف بہ التصور ویعلم بہ التصدیق۔ یعنی تصور کا اطلاق ایسے طریق پر کیا جاتا ہے کہ جس سے وہ تصور کے مرادف اور اس کے ذریعہ تصدیق کو عام ہے

واما الحكم فهو اسناد امر الى آخر ايجابا او سلبا والایجاب هو القاع النسبة والسلب انتزاعها فاذا قلنا الانسان كاتب او ليس بكاتب فقد اسندنا الى الكاتب الى الانسان واقعنا نسبة ثبوت الكتابة اليه وهو الايجاب او سلبا نسبة ثبوت الكتابة عنه وهو السلب فلا بد ههنا ان تدرك او لا الانسان ثم مفهوم الكاتب ثم نسبة ثبوت الكتابة الى الانسان ثم وقوع تلك النسبة او لا وقوعها فادراك الانسان هو تصور المحكوم عليه والانسان المتصور محكوم عليه وادراك الكاتب هو تصور المحكوم به وكاتب المتصور محكوم به وادراك النسبة ثبوت الكتابة او لا ثبوتها

ہو تصور النسبة الحكمية وادراك وقوع النسبة اولاً وقوعها بمعنى ادراك ان النسبة واقعة اولیست بواقعة هو الحكم اور بما يحصل ادراك النسبة الحكمية بدون الحكم کمن تشکک فی النسبة او توهمها فان الشک فی النسبة او توهمها بدون تصور هاء لکن التصديق لا يحصل ما لم يحصل الحكم

ترجمہ

اور بہر حال حکم تو وہ ایک امر کی اسناد دوسرے امر کی جانب کرنا ایجاباً یا سلباً ایجاب وہ نسبت کا واقع کرتا ہے اور سلب کا انتزاع (جدا) کرنا ہے۔ پس جب ہم نے کہا الانسان کاتب۔ انسان کاتب ہے۔ اولیس بکاتب یا وہ کاتب نہیں ہے تو ہم نے کاتب کو مندر کیا انسان کی طرف یا پھر ہم نے کتابت کی نسبت اس سے رفع کیا اور وہ سلب ہے۔

قولاً فلا بد ہنا ان تدرك اولاً۔ پس اس جگہ یہ ضروری ہے کہ ہم پہلے الانسان کا تصور کریں انسان کی جانب۔ پھر اس کے نسبت کا وقوع کا یا لا وقوع کا تصور کریں۔ پس انسان کا ادراک وہ محکوم علیہ کا تصور ہے اور وہ انسان کی جسکا تصور کیا گیا وہ محکوم علیہ ہے۔ اور کاتب کا ادراک وہ محکوم بہ کا تصور ہے اور وہ کاتب کہ جسکا تصور کیا گیا ہے وہ محکوم بہ ہے۔ اور ثبوت کتابت کی نسبت کا ادراک یا لا ثبوت کی وہ نسبت حکمیہ کا تصور ہے۔ اور وقوع نسبت یا لا وقوع نسبت کا ادراک بایں معنی کہ نسبت واقع ہے یا واقع نہیں ہے یہ حکم ہے۔

قولاً وراہما يحصل۔ اور کبھی کبھی نسبت حکمیہ کا ادراک بغیر حکم کے بھی حاصل ہو جاتا ہے جیسے کسی شخص نے نسبت میں شک کیا یا اس میں وہم کیا ہو اس لئے نسبت میں شک یا اس میں توہم نسبت کے تصور کے بغیر محال ہے لیکن تصدیق حاصل نہ ہوگی جب تک حکم نہ پایا جائے

تشریح

اہل عربیہ حکم کے معنی نسبت کلامیہ کے لئے ہیں۔ یعنی وہ نسبت جو کلام سے مفہوم ہو۔ یعنی محکوم بہ کا محکوم علیہ کے لئے ثابت ہونا یا محکوم بہ کا محکوم علیہ سے منفی ہونا۔ اور علماء اصول کی اصطلاح حکم کے متعلق یہ ہے کہ وہ خطاب کہ جو فعل کو انجام دینے کیلئے بندہ کی طرف ہو۔ اور فقہاء کی اصطلاح میں حکم ماثبات بالخطاب فهو حکم جیسے وجوب وغیرہ۔ علم منطق میں حکم کے چار معانی ہیں۔ (۱) نسبت تامہ خبریہ یہ قضیہ کا جز ہوتی ہے (۲) محمول یعنی محکوم کہ یہ بھی جز قضیہ ہوتا ہے (۳) نفس قضیہ جو اس نسبت ایجابی یا سلبی پر مشتمل ہو۔ جس کے ذریعہ محکوم بہ کا ربط محکوم علیہ سے ہوا کرتا ہے۔ (۴) وقوع نسبت اور وقوع نسبت کا اذمان اور اسی کو حکما عین تصدیق کہتے ہیں۔

قوله واما الحكم۔ اس جگہ شارح نے حکم کے معنی بیان کئے ہیں کہ یعنی یہ کہ تصدیق کی تعریف میں حکم کا ذکر آیا ہے۔ اس سے اہل منطق کیا مراد لیتے ہیں تو فرمایا۔ حکم اسناد امرالی امر آخریجا یا اسلبا۔ ایک امر کی اسناد (نسبت) دوسرے امر کی جانب ایجاب یا اسلبا کر نیکا نام حکم ہے رجاب کے معنی القارع نسبت۔ اور سلب کے معنی انتزاع نسبت یا لا وقوع نسبت کے ہیں۔ اسناد امرالی امر آخر میں امر سے مراد قضیہ کے اطراف یعنی محکوم علیہ اور محکوم بہ ہیں۔ اور قضیہ شرطیہ میں امرین سے مراد مقدم اور تالی ہوتے ہیں۔

خلاصہ کلام یہ ہے کہ اسناد امرالی امر آخر سے قضیہ کے اطراف ہوتے ہیں۔ اگر قضیہ حملیہ ہے تو اطراف سے مراد موضوع اور محمول ہوں گے۔ اور شرطیہ ہے تو مقدم جزر اول اور تالی جزر ثانی کو اطراف قضیہ کہتے ہیں۔ پس موضوع یا مقدم کی جانب محمول یا تالی کی اسناد کا نام حکم ہے اسناد خواہ بطریق حمل ہو یا سلب حمل ہو یا بطریق اتصال و انفصال پائی جائے۔ ایجاب حمل کی مثال الانسان کاتب۔ سلب حملی کی مثال الانسان لیس بکاتب۔ اور حکم اتصال بصورت ایجاب ان کانت الشمس طالعة کان النهار موجوداً۔ اور حکم اتصال بصورت سلب۔ لیس البتة ان کان هذا النسانا کان حماساً۔ اور حکم انفصالی ایجابی کی مثال اما ان یکون هذا العدد من وجہاً او فرداً۔ وغیرہ۔ معلوم ہوا حکم عام ہے جو حملیہ اور شرطیہ دونوں کو شامل ہے قوله ثم مفهوم الکتاب۔ انسان کا ادراک موضوع ہے کاتب کے ادراک مفهوم محمول ہے اس میں تصور کے لئے موضوع کا مقدم اور محمول کا مؤخر تصور کرنا ضروری نہیں ہے بلکہ بہتر ہے لفظ غم سے یہ رنگمان قائم کیا جائے اس لئے کہ عقلاً جائز ہے کہ تصور اول محمول کا ہو جائے۔ پھر اسکے بعد موضوع کا۔ البتہ اولیٰ یہی ہے کہ اولاً ذات کا تصور پھر اس کے حالات و اوصاف کا۔ کیوں کہ ذات مقدم اور اوصاف اس کے مؤخر ہوتے ہیں۔ بالفاظ دیگر۔ قضیہ حملیہ میں موضوع و محمول کے اتحاد کا حکم پایا جاتا ہے اور اس حکم کی بناء پر دونوں متحد ہوتے ہیں یہ اتحاد صرف وجود میں ہوتا ہے مفہوم میں دونوں مغایر ہوتے ہیں۔ موضوع ذات اور محمول وصف ہوا کرتا ہے۔ جس میں مقدم و مؤخر ذکر کر نیکا کوئی دخل نہیں ہے مثلاً زید قائم میں ذات زید مقدم اور قائم وصف مؤخر ہے اور قائم زید میں اسکا عکس ہے مگر مفہوم میں کوئی فرق نہیں ہے۔ ہاں نسبت جو دونوں کے درمیان پائی جاتی ہے وہ ان دونوں کے تصور کے بعد پائی جاتی ہے۔ اس لئے کہ نسبت کا تصور طریقین کے تصور کے بغیر ممکن نہیں ہے۔ اسی طرح حکم کا تصور یعنی وقوع نسبت کا تصور بھی طریقین، اور نسبت ان تینوں کے بعد ہی ہوگا پہلے نہیں ہو سکتا۔

قوله واما بمایحصل الخ۔ شارح نے فرمایا ہے کہ بسا اوقات نسبت حکمیہ کا تصور حکم کے بغیر بھی

ہوتا ہے مگر یہ تصور شک یا وہم ہو کر رہتا ہے۔ کیوں کہ تصدیق کا نام ہے حکم اور تصدیق کے لئے اذعان نسبت ضروری ہے۔ اس لئے بصورت شک اور وہم اذعان نہیں پایا جائیگا اور چونکہ موضوع کے اور محمول کے ادراک میں التباس کا کوئی شبہ نہیں تھا۔ البتہ نسبت حکمیہ اور حکم میں التباس کا خطرہ تھا۔ غالباً اس التباس ہی کی وجہ سے قدماء مناطہ نے تصدیق میں نسبت کے تصور کا انکار کیا ہے اور اسی لئے وہ اجزاء قضیہ صرف تین مانتے ہیں۔ شارح قطب الدین نے اسی اشتباہ کو دور کرنے کیلئے ربما بجمیل سے نسبت حکمیہ اور حکم کے درمیان فرق کرنے کیلئے کہا ہے۔ کبھی کبھی ایسا بھی ہو جاتا ہے کہ نسبت حکمیہ کا تصور ہوتا ہے۔ مگر حکم کا تصور نہیں پایا جاتا مثلاً شک اور وہم کی صورت میں۔ کہ شک کرینو الا وقوع نسبت۔ اولاً وقوع نسبت میں یقین پر نہیں ہوتا بلکہ اس کا تردد رہتا ہے۔

وعند متأخری المنطقین ان الحكم ای القیاس النسبة او انتزاعها فعل من افعال النفس فلا يكون ادراكا لان الامور الك الفعل لا يكون الفعل لا خلق قلنا ان الحكم ادراك في يكون تصدیق مجموع التصورات الاربعة تصورا المحكوم عليه وتصورا المحكوم به وتصورا النسبة الحكمية و التصور الذي هو الحكم وان قلنا انه ليس بادرک في يكون التصديق مجموع التصورات الثلاث والحكم هذا على ما ای الامام۔

ترجمہ اور متأخرین مناطہ کے نزدیک حکم یعنی القیاس نسبت اور انتزاع نسبت نفس کے افعال میں سے ایک فعل ہے پس وہ حکم (ادراک نہیں ہے۔ اس لئے کہ۔ ادراک افعال ہے اور فعل افعال نہیں ہوتا۔ پس اگر ہم نے کہا ان الحكم ادراك في کہ حکم ادراک ہے تو اس وقت تصدیق چاروں تصورات کا مجموعہ ہوگی۔ یعنی تصور محکوم علیہ۔ اور تصور محکوم بہ۔ اور تصور نسبت حکمیہ۔ اور تصور جس کا نام حکم ہے۔

قولہ وان قلنا انه ليس بادرک۔ اور اگر ہم نے کہا کہ وہ یعنی حکم ادراک نہیں ہے تو تصدیق مجموعہ ہوگی۔ تصورات ثلاثہ (تصور محکوم علیہ۔ محکوم بہ۔ نسبت حکمیہ اور حکم کا۔ اور یہ امام رازی کی رائے ہے۔ شارح پہلے یہ لکھ چکے ہیں کہ حکم نام ہے ادراک اور اذعان کا اس لئے یہ دعویٰ ثابت ہو گیا کہ وقوع نسبت کے ادراک کا نام حکم ہے اور یہی حق ہے مگر متأخرین مناطہ کی رائے یہ ہے کہ حکم نفس کا ایک فعل ہے یعنی نفس کی تاثیر کو یہ حضرات حکم کہتے ہیں نہ کہ ادراک کو۔ دلیل یہ دیتے ہیں کہ حکم از مقولہ فعل ہے۔ اور ادراک از مقولہ افعال ہے۔ جب

دونوں کے مقولات جدا گانہ ہیں تو فعل و افعال میں مغایرت بھی ضروری ہے۔ صاحب میر نے اس کا رد کیا ہے وہ کہتے ہیں کہ متاخرین کو یہ گمان ہو گیا ہے کہ حکم نفس سے صادر ہونے والے افعال میں سے ایک فعل ہے ان کو غلط فہمی اس لئے ہو گئی کہ حکم کی تعبیر ایسے الفاظ سے ہو گئی جن سے نفس کا فعل ہونا معلوم ہوتا ہے مثلاً لفظ اسناد - ایقار - انتزاع - ایجاب - سلب - اور اثبات و نفی اور اذعان وغیرہ۔ مگر صحیح یہ ہے کہ حکم افعال بھی ہے اور ادراک بھی۔ مگر نفس کا فعل نہیں ہے۔ اس لئے کہ جب ہم اپنے وجدان یعنی قلب کی جانب غور کرتے ہیں تو یہی معلوم ہوتا ہے کہ نسبت حکم خواہ حملی ہو یا انصالی اور انفصالی ہو۔ اسی نسبت حکم کے ادراک کے بعد ہم کو اس ادراک کے سوا کوئی دوسری چیز نہیں حاصل ہوتی کہ یہ نسبت حکم ایا واقع یعنی نفس الامر کے مطابق ہے یا نہیں ہے اس سے معلوم ہوتا ہے حکم افعال ہی کا نام ہے فعل کا نام حکم نہیں ہے۔ لہذا متقدمین کی رائے درست ہے۔

قولہ والفعل لا یكون الفعلا۔ اور فعل افعال نہیں ہوتا۔ فعل ان کی اصطلاح میں شئی کو بتدریج قوت سے فعل کی جانب لانے کو کہتے ہیں جیسے کسی چیز کو ٹھنڈا کرنا یا اسکو گرم کرنا وغیرہ۔ اور شئی کا بتدریج قوت سے فعل کی جانب نکلنا افعال ہے اور کیف وہ عرض ہے جو اپنی ذات میں نہ تقسیم کو قبول کرے نہ کسی نسبت کو نہ ہی اس کا تصور دوسرے تصور پر موقوف ہو۔ جیسے سرخی۔ زردی۔ سیاہی۔ سفیدی۔ وغیرہ۔

اقسام کیف :- کیف کی چار قسمیں ہیں۔ اول کیفیات محسوسہ۔ دوم نفسانی کیفیات۔ سوم وہ کیفیات جو کمیت کے ساتھ مخصوص ہوں۔ چہارم وہ کیفیات جو استعدادی ہوں۔

الحاصل :- شارح نے متاخرین مناطق کا مذہب بتایا کہ حکم چونکہ ایقار نسبت - انتزاع نسبت کا نام ہے۔ اس لئے کہ وہ نفس کے افعال میں سے ایک فعل ہے لہذا وہ (حکم) ادراک نہیں ہو سکتا۔ کیوں کہ ادراک افعال کا نام ہے۔ اور فعل افعال نہیں ہو سکتا۔ لہذا حکم ادراک نہیں ہو سکتا ہے۔ پھر بعد نتیجہ کے فرمایا فلو قلنا ان الحکم لہذا اگر ہم نے کہا کہ حکم ادراک کا نام ہے تو اس صورت میں تصدیق - تصورات اربعہ کا مجموعہ ہوگی۔ یعنی تصور محکوم علیہ تصور محکوم تصور نسبت حکم۔ اور تصور ایقار و انتزاع۔ وان قلنا اور اگر ہم یہ کہتے ہیں کہ حکم ادراک کا نام نہیں ہے۔ تو اس صورت میں تصدیق تصورات ثلاثہ کا اور حکم کا مجموعہ ہوگی جیسا کہ امام رازی اس کے قائل ہیں۔

واما علی ساری الحکماء فالتصديق هو الحكم فقط والفرق بينهما من وجوه اربعة

التصديق بسبب على مذهب الحكماء ومركب على راي الامام وثانيها ان تصورات الطهيد والنسبة شحوط للتصديق خارج عنه على قولهم وشروط الداخل فيه على قوله وثالثها ان الحكم نفس التصديق على نزعهم وجزء الداخل على نزعهم -

ترجمہ

اور بہر حال (تصديق) حکماء کے قول کی بناء پر تو پس تصديق فقط حکم کا نام ہے۔ اور دونوں (اقوال) کے درمیان فرق چند وجوہ سے پایا جاتا ہے۔ اول ان میں سے یہ ہے کہ تصديق بسبب ہے حکماء کے مذهب کی بناء پر۔ اور مرکب ہے امام رازی کے قول پر۔ دوسرا فرق یہ ہے کہ طہین (موضوع محمول) اور نسبت کا تصور تصديق کیلئے شرط ہے۔ اور تصديق سے خارج ہے۔ ان کی رائے کی بناء پر (یعنی حکماء کی رائے کی بناء پر) اور جزو داخل ہے اس کے قول (امام رازی کے قول) پر۔ اور تیسرا فرق یہ ہے کہ حکم نفس تصديق کا نام ہے ان کے قول کے مطابق (یعنی حکماء کے قول کے مطابق) اور جزو داخل ہے اسکے زعم کے مطابق یعنی امام رازی قولہ ہوا الحكم فقط۔ حکماء کی رائے کی بناء پر تصديق فقط حکم کا نام ہے۔ صاحب تشريح کشف نے علم کی مشہور تقسیم العلم اما تصورا و اما تصديقا کو چھوڑ کر دوسری طرح

ہے۔ ماتن نے انہیں کا اتباع فرمایا ہے اور کہا ہے العلم اما تصور فقط او تصور معہ دونوں تعریفوں میں ایک فرق تو یہ ہے کہ اول یہ کہ تصور کے ساتھ فقط کا اضافہ کر دیا ہے۔ دوسرا فرق یہ ہے کہ تصديق کی تفسیر وہ کی ہے۔ جو امام رازی کی ہے۔ شارح نے تو پہلے متن کی وضاحت کی۔ اور اس کے بعد کہا کہ در حقیقت مسئلہ تصديق مختلف فیہ ہے امام رازی کے قول کی بناء پر۔ تصورات ثلاثہ اور حکم کے مجموعہ کا نام تصديق ہے۔ اور حکماء کے نزدیک تصديق صرف حکم کا نام ہے۔ تصورات ثلاثہ حقیقۃ تصديق نہیں ہے۔ بلکہ تصديق کے پائے جانے کیلئے شرط ہیں۔ ایک جماعت کا قول یہ بھی ہے کہ تصديق تصورات ثلاثہ کا مجموعہ بشرط الحکم ہے۔

فائدہ:- امام رازی کے نزدیک جو تصور جزو تصديق ہے وہ تصور سازج ہے مطلق تصور یعنی مراد نہیں۔ الفرق بین المذہبین۔ دونوں مذاہب کے مابین تصديق کے مسئلے پر ایک فرق یہ ہے کہ امام رازی کے نزدیک تصديق مرکب ہے اور حکماء کے نزدیک بسبب ہے، ۲ تصورات ثلاثہ تصديق کی حقیقت سے خارج۔ اور امام رازی کے نزدیک تصديق کی حقیقت میں داخل، ۳ حکماء کے نزدیک حکم نفس تصديق کا نام ہے جبکہ امام رازی حکم کو تصديق کا جزو ملتے ہیں۔ ۴ کاسب تصديق امام رازی کے نزدیک حجت ہوتی ہے۔ اور کبھی معترف۔ مگر حکماء صرف حجت ہی کو کاسب تصديق ملتے ہیں معترف نہیں۔

تحقیق حق :- دونوں مذاہب میں کس کا قول حق ہے۔ عام طور پر حکماء کے قول کو حق کہا جاتا ہے۔ اور اہل تحقیق نے اسی کو رائج کہا ہے۔ قاضی صاحب کا قول یہ ہے کہ انترہم منا ما اختار اہل التحقيق حيث جعل التصديق نفس الحكم بمعنى الاعتقاد۔ اہل تحقیق نے جو قول اختیار کیا ہے اسی کو میں ترجیح دیتا ہوں کیوں کہ اس نے تصدیق نفس حکم اذعان بمعنی کہا ہے۔ مولانا عبدالحق خیر آبادی نے شرح مرقاۃ میں ان الفاظ کے ساتھ تائید کی ہے۔ فرمایا ہذا هو الحق الحقیق بالقبول بھی قول حق ہے۔ اور قبول کئے جانے کے لائق بھی ہے اس کی دلیل یہ ہے کہ چونکہ تصور و تصدیق کے معلوم کرنے اور حاصل کرنے کے طریقے ایک دوسرے سے جدا ہیں۔ تصور کو معرفت سے اور تصدیق کو حجت سے حاصل کیا جاتا ہے۔ اور تصور معنی المحکم کی توجیہ شارح کی بیان کردہ آپ پڑھ چکے ہیں۔ بعض حضرات نے اس کی توجیہ دوسری کی ہے۔ ان کا یہ کہنا ہے کہ مد حکم میں معیت سے معیت دائمی مراد ہے اس لئے محکوم علیہ محکوم بہ۔ نسبت حکمیہ میں سے ہر ایک کا تصدیق ہونا لازم نہیں آتا۔ اس لئے کہ یہ دائمی طور پر حکم کے ساتھ مقارن نہیں ہوتے۔ اس لئے مآثرن کی تقسیم امام رازی کے مذہب پر بھی صحیح ہے۔

(فائدہ ۱) تصدیق علم ہے یا نہیں۔ اس مسئلے میں اختلاف ہے۔ مناطہ کی ایک جماعت کہتی ہے کہ بستر تصور علم ہے اسی طرح تصدیق بھی علم ہے۔ علامہ تفتازانی کی رائے بھی اسی قسم کی ہے۔ ایک جماعت یہ کہتی ہے کہ تصدیق چونکہ اذعائی کیفیت کا نام ہے۔ اس لئے یہ علم نہیں ہے۔

واعلم ان المشهور ما بين القوم ان العلم ما تصور او تصديق والمص عدل عنه الى التصور الساذج والى تصديق وسبب العدول عنه وورد الاعتراض على التقسيم المشهور من جمعين الاول ان التقسيم فاسد لان احد الامرين لازم وهو اما ان يكون قسم الشئ قسيما له او يكون قسم الشئ قسيما منه وهذا باطلان وذلك لان التصديق ان كان عبارة عن تصور مع الحكم والتصور مع الحكم قسم من التصور في الواقع وقد جعل في التقسيم المشهور قسيما له فيكون قسم الشئ قسيما له وهو الامر الاول وان كان عبارة عن الحكم والحكم قسم للتصور وقد جعل في التقسيم قسيما من العلم الذي هو نفس التصور فيكون قسم الشئ قسيما منه وهو الامر الثاني۔

ترجمہ

اور اے مخاطب جان تو کہ مشہور قوم کے درمیان یہ ہے کہ علم یا تصور ہوگا یا تصدیق اور مصنف نے اس سے تصور ساذج اور تصدیق کی طرف عدول کیا ہے یعنی العلم ما تصور او تصديق کہنے کے بجائے انہوں نے کہا ہے العلم ما تصور ساذج و اما تصديق۔ اور عدول کرنا سبب تقسیم مشہور پر ایک اعتراض کا وارد ہونا ہے۔ یعنی مشہور تقسیم میں چونکہ اعتراض وارد ہوتا ہے۔

ماتن نے اس سے بچنے کیلئے تعریف بدل دی ہے۔

قوله من وجهین دو طریقوں سے اعتراض کا رد ہے۔ اول یہ ہیکہ تقسیم فاسد (غلط) ہے۔ اس لئے کہ دو امور میں سے کوئی ایک لازم آتا ہے اور وہ یہ ہیکہ یا شئی کی قسم کا شئی کی تقسیم ہونا لازم آتا ہے یا شئی کی قسم کا اس کی قسم ہونا لازم آتا ہے اور یہ دونوں امور باطل ہیں۔

قوله وذلك لان التصديق۔ اور یہ اس وجہ سے کہ تصدیق اگر تصور مع الحکم کا نام ہے۔ اور تصور مع الحکم واقع میں تصور کی قسم ہے۔ اور مشہور تقسیم میں اس کا تقسیم بنا دیا گیا ہے پس لازم آتا ہے کہ شئی کی قسم اس کی قسم بن جائے اور یہ امر اول ہے۔

قوله وان كان عباساً۔ اور اگر تصدیق حکم کا نام ہے۔ اور حکم تصور کا تقسیم ہے۔ حالانکہ تقسیم مشہور میں اس کو علم کی قسم بنا دیا گیا ہے چونکہ نفس تصور ہے۔ لہذا تقسیم ثلثی کا اس کی قسم ہونا لازم آتا ہے اور امر ثانی ہے۔

تشریح قوله قسم الشئ قسمي المال۔ شمیہ مصنف یعنی ماتن نے علم کی تقسیم ان الفاظ میں کی ہے۔ العلم اما التصور فقط وهو حصول صورة الشئ في العقل۔ او تصور مع

حکم وهو اسناد امر الی امر اخر ایجاباً و سلباً۔ کہ ویقال للمجموع تصدیق یعنی علم یا تصور فقط ہوگا۔ اور وہ شئی کی صورت عقل میں حاصل ہونا ہے۔ یا تصور مع حکم ہوگا اور وہ ایک امر کی نسبت کرنا دوسرے امر کی جانب بصورت ایجاب یا بصورت سلب۔ اور اس مجموع کا نام تصدیق ہے۔ شارح قطب الدین رازی نے علم کی تقسیم اس عنوان اور ترکیب سے کی ہے۔ کہ انہوں نے تقسیم کرتے وقت المشہور فیما بین القوم کا حوالہ دے کر جمہور کی بیان کردہ تقسیم نقل کر دی۔ چنانچہ فرمایا۔ العلم اما تصور او تصدیق۔ کہ علم یا تصور ہوگا یا تصدیق ہوگا۔

اس کے بعد شارح نے فرمایا والمصنف عدل عندہ الی التصور الساذج والی التصدیق ماتن نے مشہور تعریف کو چھوڑ کر دوسری طرح تقسیم کی ہے۔ یعنی اس طرح تقسیم کی ہے علم یا تصور ساذج ہوگا اور یا تصدیق ہوگا۔ وسبب العدول وما ود الاعتراض علی التقسیم المشہور عن وجهین۔ پھر شارح نے فرمایا کہ ماتن کے عدول کرنے کا سبب یہ ہیکہ مشہور تقسیم پر دو طرح سے اعتراضات وارد ہوتے تھے۔ ان سے بچنے کے عدول کرنا پڑا تاکہ وہ اعتراض وارد نہ ہوں۔

اعتراض اول یہ ہیکہ قسم الشئ قسمي المال۔ شئی کی قسم شئی کی قسم بن جائے یا شئی کی قسم اسی کی قسم بن جائے۔ اور یہ دونوں صورتیں باطل ہیں۔ وذلك لان التصديق۔ پھر بطور دلیل کے فرمایا کہ تصدیق اگر تصور مع الحکم کا نام ہے۔ اور ہر تصور مع الحکم واقع میں تصور کی قسم ہے حالانکہ تقسیم مشہور میں اسی کو قسم بنا دیا گیا ہے۔ لہذا قسم شئی کا تقسیم ہونا لازم آگیا اور یہ پہلا اعتراض ہے۔

خلاصہ یہ سیکہ علم کی دو قسمیں ہیں۔ تصور اور تصدیق اس میں علم یعنی مطلق تصور مقسم ہے اور تصور قسم اول تصدیق قسم ثانی ہے یہ دونوں قسمیں آپس میں ایک دوسرے کی قسیم ہیں۔ اور تصور مطلق بمعنی علم ان دونوں کا مقسم ہے۔ لہذا تصدیق اگر تصور مع الحکم کا نام ہے۔ اور یہ قسم ثانی ہے تو قسم اول میں صرف ”تصور“ لکھا ہوا ہے۔ جس سے شبہ ہوتا ہے کہ یہ مطلق تصور ہے اور مطلق تصور مقسم ہے تو لازم آیا کہ تصور مقسم بھی ہے۔ اور قسم بھی جب مقسم ہے تو تصدیق کا قسیم واقع ہوا۔ اور جب تصور مقسم واقع ہوا تو تصور تصدیق کا قسیم بھی ہوا۔ اور یہی تصور مقسم بھی ہے۔ لہذا تصدیق اس کی قسیم بھی ہوتی اور اس کی قسم بھی اور یہ باطل ہے۔ یہ اعتراض اول کا خلاصہ ہے۔

قولہ وان كان عبادا عن الحكم الخ یہاں سے اعتراض ثانی کا بیان ہے کہ تصدیق اگر حکم کا نام ہے جیسا کہ حکما کہتے ہیں اور چونکہ تصور کا قسیم ہے۔ اس لئے کہ تصور قسم اول اور تصدیق بمعنی حکم ثانی ہے۔ لہذا وہی تصور بمعنی حکم یعنی تصدیق قسم بھی ہے جو قسیم شئی کا اسی کی قسم ہونا لازم آیا۔

تحقیق لفظ قسم قسم کے معنی لغت میں جزو شئی اور نصیب یعنی حصہ اور اصطلاح میں قسم جو شئی کے تحت بلا واسطہ مندرج ہو۔ اور اس سے اخص ہو۔ لہذا شئی اعم کو مقسم اور شئی اخص منہ کو قسم کہا جاتا ہے لہذا تقسیم کا مفاد یہ ہوتا ہے کہ امر کلی کے ساتھ فیود کا اضافہ کر دیا جائے کہ ہر قید سے ایک قسم تیار ہو جائے۔ نیز ان اقسام اور مقسم میں رابطہ یہ ہوتا ہے کہ کلی اپنی جزئیات یعنی اقسام میں سے ہر ہر قسم پر محمول ہوتی ہے جیسے حیوان کے اقسام انسان فرس، غنم، بقر، وغیرہ میں لہذا وہ ان سب پر محمول ہوگا مثلاً کہا جائیگا الانسان حیوان۔ الفرس حیوان وغیرہ وہ ہوتی ہے جو شئی کے مقابل اور مبادل ہو۔ اور اس کے ساتھ مل کر امر ثالث یعنی قسیم شئی مقسم کے تحت مندرج ہو جیسے حیوان کلی ہے۔ اور مقسم بھی۔ اسی کی ایک قسم ناطق ہے۔ اور دوسری قسم غیر ناطق۔ تو ناطق اور غیر ناطق کلی کی اقسام ہیں۔ مگر آپس میں ایک دوسرے کے مبادل ہیں۔ مگر ناطق اور غیر ناطق دونوں حیوان کے تحت داخل ہیں۔ پس ناطق بھی اور غیر ناطق بھی ہر ایک حیوان کی قسم ہیں۔ اور حیوان کے تحت داخل ہیں۔ قسم شئی کے قسیم ہونیکا مطلب یہ ہوا کہ نفس الامر میں وہ شئی قسیم ہو۔ مگر اس کو اسی شئی کا قسیم بنا دیا جائے اور قسیم شئی کے قسم ہونے کا مطلب یہ ہوگا کہ ایک شئی نفس الامر میں شئی کی قسیم تھی۔ اور تم نے اس کو قسم قرار دیا۔ ان دونوں کی مثالیں آپ اوپر پڑھ چکے ہیں۔

قولہ دھما باطلان۔ قسم شئی کا قسیم ہونا۔ اور قسیم شئی کا اسی کی قسم ہونا۔ دونوں باطل ہیں کیوں کہ شئی اپنی قسم پر محمول ہوتی ہے۔ اور اپنی قسم کے مبادل ہوتی ہے یعنی اس پر محمول نہیں ہوتی تو تصدیق اگر تصور کی قسم ہوتے ہوئے قسیم بھی بن جائے۔ تو اس سے یہ لازم آئے گا کہ محمول بھی ہے۔

قولہ دھما باطلان۔ قسم شئی کا قسیم ہونا۔ اور قسیم شئی کا اسی کی قسم ہونا۔ دونوں باطل ہیں کیوں کہ شئی اپنی قسم پر محمول ہوتی ہے۔ اور اپنی قسم کے مبادل ہوتی ہے یعنی اس پر محمول نہیں ہوتی تو تصدیق اگر تصور کی قسم ہوتے ہوئے قسیم بھی بن جائے۔ تو اس سے یہ لازم آئے گا کہ محمول بھی ہے۔

اور محمول بھی نہیں ہے جو کہ اجتماع نقیضین ہے۔ اور اجتماع نقیضین محال ہے اور جو شئی محال کو مستلزم ہو وہ خود محال ہو کر رہتی ہے۔ لہذا دونوں صورتیں محال ہوتیں۔

وهذا الاعتراض انه يرد اذا قسم العلم الى مطلق التصور والتصديق كما هو المشهور واما اذا قسم العلم الى التصور الساذج والى التصديق كما فعله المص فلا يرد عليه لانه لا يختار ان التصديق عبارة عن التصور مع الحكم فقول له والتصور مع الحكم قسم من التصور قلنا ان اردد تمبده انه قسم من التصور الساذج المقابل للتصديق فظاهرا انه ليس كذلك وان اردد تمبده انه قسم من مطلق التصور فمسلم لكن قسيم التصديق ليس مطلق التصور بل التصور الساذج فلا يلزم ان يكون قسم الشيء قسما

ترجمہ اور مذکورہ بالا یہ اعتراض اس وقت وارد ہوتا ہے جب علم کی تفسیر تصور اور تصدیق کی جانب کی جائے جیسا کہ وہ مشہور ہے۔ اور بہر حال جب وہ (علم) تقسیم کیا جائے تصور ساذج اور تصدیق کی طرف جیسا کہ مصنف (ماتن) نے کیا ہے تو وہ اعتراض اس تقسیم پر وارد ہوگا لانا مختار ان التصديق۔ کیونکہ ہم اختیار کرتے ہیں کہ تصدیق تصور مع الحكم کا نام ہے پس اس کا قول التصور مع الحكم تصور کی قسم ہے۔ ہم جواب دیں گے کہ اگر تم نے اس سے اسکا ارادہ کیا ہے کہ بیشک وہ تصور مع الحكم تصور ساذج کی قسم ہے جو تصدیق کا مقابل ہے تو ظاہر ہے کہ واقعہ ایسا نہیں ہے یعنی تصور مع الحكم تصور ساذج کی قسم نہیں ہے یہ بات بالکل واضح ہے۔

قوله وان اردد تمبده انه قسم من مطلق التصور۔ اگر اس سے تم نے ارادہ کیا ہے (یعنی تسلیم کیا ہے) کہ تصور مع الحكم مطلق تصور کی قسم ہے۔ لیکن دیکھو یاد رکھئے کہ تصدیق کا قسیم مطلق تصور نہیں ہے بلکہ تصور ساذج ہے۔ لہذا اس سے قسیم شئی کا اسی کی قسیم ہونا لازم نہیں آتا ہے۔

تشوہ قولہ وهذا الاعتراض۔ شارح قطب الدین رازی نے ماتن کی بیان کردہ تقسیم اور مشہور تقسیم دونوں کو بیان کر کے لکھا تھا کہ چونکہ مشہور تقسیم پر اعتراض وارد ہونا تھا۔ اس لئے ماتن نے مشہور تقسیم کو ترک کر کے نئی تقسیم کی تھی۔ اور کہا تھا کہ علم یا تصور ساذج ہوگا یا تصور مع الحكم یعنی تصدیق ہوگا۔ اور مذکورہ اعتراض اسی صورت میں وارد ہوتا ہے جب علم کی قسیم مطلق تصور (یعنی تصور مع الحكم) کی جانب کی جائے تو قسیم شئی کا قسیم ہونا اور قسیم شئی کا قسیم ہونا لازم نہ آئے گا۔ میر سید شریف کی ایک توجیہ۔ مشہور تقسیم کو اعتراض سے بچانے کے لئے میر صاحب نے ایک توجیہ فرمائی ہے۔ وہ فرماتے ہیں مشہور تقسیم میں جو علم کی تقسیم مطلق تصور اور تصدیق کی جانب کی گئی ہے۔ اس میں تصور کے معنی عام جو تصدیق کو بھی شامل ہوں مراد نہیں لئے گئے۔ بلکہ صورت

واقعہ یہ ہے کہ تصدیق سے مراد تو ادراک ہے کہ آیا نسبت واقع ہے یا واقع نہیں ہے۔ اور مراد تصور سے اسکے علاوہ کا ادراک ہے۔ غور کیا جائے تو ادراک نسبت وقوع۔ اولاً وقوع۔ اور وہ ادراک جو اس کے علاوہ ہو، دونوں قسمیں یقیناً ایک دوسرے کے مقابل ہیں۔ اور ایک دوسرے پر اپنی قیود کی وجہ سے صادق نہیں آسکتیں تاکہ قسم شئی کا قسم یا قسم شئی کا اس کی قسم ہونا لازم آئے۔ اور جہاں تک تصور بمعنی مطلق ادراک جو علم کا مراد ہے۔ تو یہ اس کے معنی آخر میں۔ اور ان دونوں معانی پر تصور کا اطلاق محض لفظی اشتراک کے طور پر ہوتا ہے۔ معترض اس بات کو ذہن میں نہیں رکھ سکا کہ تصور کے دو معانی ہیں۔ تصدیق ان میں سے معنی اول یعنی مطلق تصور کی قسم ہے۔ اور معنی ثانی تصور فقط یا سازج وغیرہ یا ادراک کہ جس میں وقوع و لا وقوع نہ پایا جاتا ہو یہ تصدیق کا قسم اور مابقی ہے۔

اقول، فلا و رد و دل علیہ۔ صاحب میر نے کہا ہے کہ شارح کی اس عبارت سے مفہوم ہوتا ہے کہ مذکور بالا اعتراض مانتن کی تقسیم پر بھی وارد نہیں ہوتا۔ اور یہ بات معترض کے اعتراض کی اول شق نقل کر کے کہنا اس بات کا اشارہ دیتا ہے کہ مانتن پر بھی اعتراض وارد ہوتا ہے کہ مگر شارح کی تقریر سے اس کا جواب ہو جاتا ہے۔ مگر مشہور تقسیم کی جانب سے جواب نہیں ہو سکتا۔

والثانی ان المراد بالتصور اما المحضور الذهني مطلقا او المقيد بعدم الحكم فان عني به المحضور الذهني مطلقا لزم انقسام الشئ الى نفسه والى غيره لان المحضور الذهني مطلقا نفس العلم وان عني به المقيد بعدم الحكم امتنع اعتبار التصور في التصديق لان عدم الحكم لا يكون معتبرا في التصور فلو كان التصور معتبرا في التصديق لكان عدم الحكم معتبرا فيه ايضا والحكم معتبرا فيه ايضا فلم اعتبار الحكم وعدمه في التصديق وانه مع وجوبه ان التصور يطلق بالاشتراك على ما اعتبر فيه عدم الحكم وهو التصور الساذج وعلى المحضور الذهني مطلقا كما وقع التنبيه عليه والمعتبر في التصديق ليس هو الاول بل الثاني والحاصل ان المحضور الذهني مطلقا هو نفس العلم والتصور اما ان يعتبر بشرط الشئ اى الحكم ويقال له التصديق او بشرط لا شئ اى عدم الحكم ويقال له التصور الساذج او لا بشرط شئ وهو مطلق التصور فالمقابل للتصديق هو التصور بشرط لا شئ والمعتبر في التصديق شرط او شرط هو التصور لا بشرط شئ فلا اشكال۔

ترجمہ اور اعتراض ثانی یہ ہے کہ تصور سے مراد مطلقا حضور ذہنی ہے یعنی شئی کا ذہن میں حاضر ہونا، یا مراد تصور مقید بعدم الحكم ہوگا۔ (یعنی وہ تصور جو عدم حکم کی قید سے مقید ہو) پس اگر اس مطلقا حضور ذہنی مراد لیا جائے تو انقسام شئی الی نفسہ والی غیرہ (شئی کا اپنے نفس کی طرف

اور غیر کی طرف منقسم ہونا لازم آئیگا۔

قولہ لان المحصور الذہنی۔ کیونکہ حضور ذہنی مطلقاً نفس علم ہی کو کہتے ہیں۔ اور اگر مقید بعدم الحکم ہو اور اگر اس سے (یعنی تصور سے) مراد وہ تصور ہو جو عدم کے ساتھ مقید ہو تو اس صورت میں (تصور کا اعتبار کرنا تصدیق میں محال ہوگا۔ لان عدم الحکم جیند کیوں کہ اس صورت میں عدم حکم تصور میں معتبر ہوگا (یعنی تصور عدم حکم کی قید کے ساتھ مقید ہوگا۔ اذلوکان التصور معتبر فی التصدیق۔ پس اگر تصور معتبر ہوتا تصدیق میں تو عدم حکم بھی اس میں (تصدیق میں) معتبر ہوتا۔ اور حکم بھی اس میں (تصدیق میں) معتبر ہوتا۔ پس لازم آتا حکم کا اعتبار کرنا اور اس کا اعتبار نہ کرنا۔ تصدیق (اور یہ اجتماع نقیضین ہے) جو محال ہے۔ وجواب کے ان التصور۔ اس کا جواب یہ ہے کہ تصور کا اطلاق بالاشتراك اس پر بھی کیا جاتا ہے۔ جس میں عدم حکم معتبر ہے اور وہ تصور سازج ہے۔ اور حضور ذہنی مطلق پر بھی جیسا کہ اس پر تنبیہ واقع ہو چکی ہے (یعنی ہم اس اشتراك کو بیان کر چکے ہیں کہ تصور کا اطلاق مشترک ہے تصور سازج پر بھی بولا جاتا ہے۔ اور حضور ذہنی یعنی مطلق تصور پر بھی بولا جاتا ہے)

والمعتبر فی التصدیق۔ اور تصدیق میں جس کا اعتبار کیا گیا ہے وہ اول معنی نہیں ہیں (یعنی تصور سازج) بلکہ معنی ثانی ہے (حضور ذہنی مطلقاً) والحاصل ان المحصور الذہنی مطلقاً۔ حاصل کلام یہ ہے کہ حضور ذہنی مطلقاً وہ درحقیقت علم ہے اور تصور یا تو شرطی کے ساتھ اعتبار کیا جائیگا یعنی حکم کے ساتھ اور اس کو تصدیق کہا جاتا ہے۔ (یعنی تصور کے دو اطلاق ہیں)۔ اول اطلاق یہ ہے کہ تصور کا اطلاق شرطی یعنی بشرط حکم کیا جائے تو یہ تصور تصدیق کہلاتا ہے۔ اور دوسرا اطلاق تصور کا یہ ہے کہ اس میں شرطی کی قید ہو یعنی عدم حکم کی قید ہو۔ تو اس کو تصور سازج کہا جاتا ہے۔ یا پھر اس کا اطلاق لا بشرطی کیا جائیگا (یعنی اس تصور میں کسی قسم کی کوئی قید نہ ہوگی) تو وہ مطلق تصور قولہ فالمقابل للتصدیق۔ پس تصدیق کا مقابل (اور مبادل) وہ تصور ہے جو بشرطی ہے یعنی جس میں عدم حکم کی قید لگی ہو (والمعتبر فی التصدیق شکوفاً وشرطاً) اور وہ تصور جس کا اعتبار تصدیق میں کیا گیا ہے خواہ شرط مان کر۔ یا تصدیق کا جزو مان کر۔ وہ تصور لا بشرطی ہے پس کوئی اشکال نہیں رہا۔ تشبیہ

مشہور تقسیم پر دو اعتراض وارد کئے گئے ہیں جن میں سے پہلا اعتراض اور دوسرے اعتراض کو بیان فرمایا ہے۔ اس کا جواب گذر چکا ہے اب اس جگہ سے شارح نے والثانی ان المراد سے

دوسرے اعتراض کو بیان فرمایا ہے۔
اعتراض یہ ہے کہ تصور کے دو معنی ہیں۔ اول مطلقاً حضور ذہنی۔ دوم تصور جو عدم حکم کے ساتھ مقید ہو۔ پس تصور سے معنی اول یعنی حضور ذہنی مراد لیا جائے تو انقسام شیء الی نفسہ والی غیرہ لازم آتا ہے۔ اور یہ محال ہے کہ شیء خود اپنی ہی طرف منقسم ہو۔ اور وہی مقسم بھی ہو اور قسم بھی۔ وہی

باپ بھی وہی بیٹا بھی وہی اصل بھی وہی فرع بھی۔

دلیل اعتراض :- اس وجہ سے کہ حضور ذہنی مطلقاً کا دوسرا نام علم ہے گویا حضور ذہنی مطلق اور علم دونوں مراد ہیں۔ اور اگر تصور سے مراد وہ تصور ہے جو عدم حکم کے ساتھ مقید ہے۔ تو اس تصور کا تصدیق میں اعتبار کرنا یعنی جزو تصدیق بنانا چونکہ تصدیق کے لئے تین تصورات یا چار تصورات کا ہونا ضروری ہے (محال ہے کیونکہ جب تصور میں عدم حکم کی قید ہے تو تصدیق میں حکم اور عدم حکم دونوں کا اجتماع لازم آئے گا اور یہ محال ہے۔

الجواب :- شارح نے اس اعتراض کا جواب اپنے الفاظ میں دیا ہے کہ وجوابہ ان التصورات مطلق بالاشتراك الی تصور دو معنی کے درمیان مشترک ہے ایک وہ تصور جس میں عدم حکم کی قید ہے اس کو بھی تصور کہتے ہیں۔ اور دوسرا وہ تصور جس کے معنی حضور ذہنی مطلق کے ہیں۔ اور جو علم کے مراد ہیں ہم اس کو وضاحت سے سابق میں آگاہ کر چکے ہیں۔ لہذا تصدیق میں جس تصور کو جزو تصدیق بنایا گیا ہے وہ معنی ثانی یعنی حضور ذہنی مطلق ہے معنی اول مراد نہیں ہیں۔

والحاصل :- شارح نے بحث کا خلاصہ ان الفاظ میں بیان فرمایا کہ والحاصل ان المحصور الذہنی مطلقاً هو العلم حاصل کلام یہ ہے کہ حضور ذہنی مطلق تو علم ہے اور جہاں تک تصور کا تعلق ہے تو اس کے دو اعتبار ہیں۔ اول اعتبار شرطی کے ساتھ یعنی حکم کے ساتھ اسی کو تصدیق کہا جاتا ہے۔ یعنی تصور معہ الحکم کا نام تصدیق ہے۔ اور ایک اعتبار تصور کا شرط لاشی کے ساتھ ہے یعنی شرط عدم حکم کے ساتھ اس کو تصور ساذج کہتے ہیں دوسرا نام تصور فقط بھی ہے۔ یہی تصور فقط تصدیق کا مبین اور مقابل ہے۔ اور یہی تصدیق کا قسیم بھی ہے۔ اور ایک تیسرا اعتبار بھی اس تصور کا کیا گیا ہے۔ وہ لابل بشرطی یعنی جس میں کوئی شرط ان شرطوں میں سے نہیں ہے نہ عدم حکم کی بلکہ مطلق ہے اس کا نام مطلق تصور ہے۔ لہذا تصدیق کا جو تصور مقابل اور مبین ہے وہ تصور بشرط لاشی یعنی مقید بعدم الحکم ہے۔

والمعتبر فی التصدیق۔ اب سوال یہ ہے کہ پھر تصدیق کا جزر ہو کر یا شرط ہو کر ان تصورات میں سے کون تصور معتبر ہے تو اس کے متعلق شارح نے فرمایا کہ جس تصور کا اعتبار شرط مان کر یا شرط مان کر تصدیق میں کیا گیا ہے۔ وہ تصور لابل بشرطی ہے۔ لہذا بات واضح ہے اس میں کوئی اشکال باقی نہ رہے بالفاظ دیگر شارح نے جواب و سوال کے ضمن میں منطق کی چند اصطلاحات تحریر فرمائی ہیں ہم افادہ کے لئے ان کو بالترتیب بیان کرتے ہیں۔ تصور حصول صورۃ اشئی فی العقل کا نام ہے یہی تصور مراد علم کے ہے۔ حضور ذہنی مطلق اسی تصور کا نام ہے۔ مطلق تصور بھی اسی کو کہتے ہیں جو علم کا مراد ہے۔

تصور سازج :- وہ تصور جس میں قید ہے عدم حکم کی اسی کا دوسرا نام تصور فقط بھی ہے۔ اور تصدیق کا مقابل بھی یہی ہے اور مبائن بھی۔

تصور بلا بشرط شئی :- وہ تصور جس میں کوئی قید نہ ہو نہ مع الحکم کی نہ عدم الحکم کی۔ یہ تصور علم مطلق تصور۔ حضور ذہنی مطلق کے مراد ہے۔

تصور بشرط شئی :- وہ تصور جس میں شئی کی یعنی حکم کی قید ہو۔ اس کا دوسرا نام تصور مع الحکم بھی ہے۔ اس کو تصدیق بھی کہتے ہیں۔

تصور بشرط لاشئی :- وہ تصور جس میں لاشئی کی قید لگی ہو یعنی عدم حکم کی قید ہو۔ یہ تصور ہے جو تصدیق کا مقابل امر مبائن ہے۔

سابق میں جو اعتراضات وارد کئے گئے ہیں وہ درحقیقت تصور کی حقیقت کو پس پشت ڈال کر یا تصور کے حقیقی معنی پر اشتباہ ہونے کی وجہ سے وارد کئے گئے ہیں ورنہ تو مسئلہ بالکل واضح ہے کہ ایک تصور وہ ہے جو کہ علم کے مراد ہے۔ اور اسی کی دو قسمیں تصور و تصدیق ہیں۔ اور وہ تصور جو قسم ہے۔ اس میں قید عدم حکم کی لگی ہوئی ہے۔ مگر عام طور سے اس کو لفظوں میں ذکر نہیں کیا جاتا نیز چونکہ مقسم اپنی اقسام و جزئیات کا جزر ہو کر تباہ ہے۔ اس قاعدہ سے مطلق تصور جو کہ مراد علم ہے۔ وہی تصور تصدیق کا جزو ہے یا تصدیق کے لئے شرط ہے۔ محمد حسن باندوی

قولہ فلا اشکال۔ شارح نے تو بات کو ختم کرنے کیلئے اصل صورت واضح کر دی۔ مگر اہل مقولہ ہر مسئلہ پر عقلی اشکالات ضرور پیش کرتے ہیں، تنشیط اذ ہان کی غرض سے ہم بھی صاحب میر قطبی کا ایک اشکال ذیل میں درج کرتے ہیں۔

اشکال :- وہ کہتے ہیں شارح کے اس جواب میں اعتراض ہے۔ حاصل اس کا یہ ہے کہ تصدیق میں جو تصورات بشرط یا بشرط ہو کر معتبر ہیں وہ یہی ہے تصور محکوم علیہ۔ تصور محکوم بہ۔ تصور نسبت حکمیہ اور ایک قول کی بنیاد پر تصور حکم ظاہر ہے۔ کہ ان چاروں میں سے ہر ایک تصور خاص ایک تصور ہے اگر یہ نظری ہو تو قول شارح سے حاصل کیا جاتا ہے۔ لہذا ان میں سے ہر ایک تصور تصور سازج ہی ہو سکتا ہے جو تصدیق کا مقابل ہے۔ اور مطلق تصور کے تحت داخل ہے یعنی اسی کی قسم ہے کیوں کہ قاعدہ ہے کہ قول شارح سے جو تصور حاصل ہوتا ہے وہ تصور سازج ہوتا ہے لہذا ثابت ہو گیا کہ تصدیق میں جس تصور کا اعتبار ہے وہ تصور سازج ہے مطلق تصور نہیں ہے۔ لہذا اعتراض کہ حکم اور عدم حکم کا اجتماع لازم آتا ہے۔ اپنی جگہ قائم ہے۔

الجواب :- وہ تصور جو مقابل تصدیق اور اس کا قسم ہے۔ اس میں تصور کے ساتھ عدم حکم کی قید لگی ہوئی ہے۔ وہ تصور جو تصدیق میں شرط یا جزر ہے اس میں عدم حکم کی قید کا اعتبار نہیں ہے اور قاعدہ

ہیکہ شئی کی اعتبار کی صورت میں ضروری نہیں کہ شئی کی صفت اور قید کا بھی اعتبار ہو۔ اس لئے ثابت ہو گیا کہ تصدیق میں تصور معتبر ہے اس کی قید یعنی عدم حکم۔ یا فقط یا سا دج وغیرہ معتبر نہیں ہے۔ پس حکم اور عدم حکم کا اجتماع لازم نہیں آتا مثلاً لکڑی کے ٹکڑے۔ مثلاً پائے بٹی تختے وغیرہ تخت کے اجزاء ہیں اور ان میں اسے پائے بٹی تختے ہر ایک صفت اور قید جدا گانہ ہے۔ مگر یہ قیود تخت کا جز نہیں ہے۔ ٹھیک اسی طرح تصور کو سمجھنا چاہئے یا مثلاً جب ہم نے کہا انسان کا تب یہ ایک قول ہے اس میں انسان محکوم علیہ کا تصور ہے۔ دوسرا کا تب محکوم بہ کا تصور ہے۔ اور ان کے مابین نسبت حکمیہ کا تصور ہے۔ اور وقوع اس میں حکم کا تصور ہے۔ مگر ان تصورات میں کسی میں بھی عدم حکم کی قید کا لحاظ نہیں کیا گیا ہے۔ یعنی تصور محکوم علیہ ہے مگر اس کی صفت عدم حکم کا اعتبار نہیں ہے۔ کیوں کہ انسان کو حکم عارض نہیں ہوا اس لئے وہ حکم سے خالی ہے نہ یہ کہ عدم حکم اس کی قید ہے۔

قال وليس الكل من كل منهما بدیهة ولا لا یجملنا شیئا ولا نظریا والا لدر او تسلسل۔ اقول العلم اما بدیهی وهو الذی لم یتوقف حصوله علی نظر وکسب کتصورنا الحرامۃ والبرودۃ کالتصدیق بان النفی والاثبات لا یجتمعان ولا یرتفعان واما نظری وهو الذی یتوقف حصوله علی نظر وکسب کتصور العقل والنفس وکالتصدیق بان العالم حادث۔

ترجمہ

ما تین جملے فرمایا ان دونوں (تصور و تصدیق) میں سے ہر ایک بدیہی نہیں ہے ورنہ ہم کسی شئی سے جاہل نہ ہوتے اور نہ نظری ہے ورنہ البتہ دور یا تسلسل لازم آتا اقول العلماء ما بدیهی الخ۔ شارح نے فرمایا میں کہتا ہوں کہ علم یا بدیہی ہوگا اور وہ یعنی بدیہی وہ علم ہے کہ نہ موقوف ہو اسکا حصول نظر اور کسب پر جیسے حرارت اور برودت کا تصور اور جیسے اس بات کی تصدیق کہ نفی اور اثبات ایک ساتھ جمع نہیں ہوتے۔ اور نہ ایک ساتھ مرتفع ہوتے ہیں۔ واما نظری وهو الذی الخ اور علم یا نظری ہوگا۔ اور نظری وہ علم ہے جسکا حصول موقوف ہو نظر اور کسب پر جیسے عقل اور نفس کا تصور اور جیسے اس بات کی تصدیق کہ عالم حادث ہے۔

تشریح

ما تین تصور کی تقسیم سے فارغ ہو کر اب اس کے نظری اور بدیہی ہونے کو بیان کرتے ہیں۔ فرمایا تصور و تصدیق میں سے ہر ایک بدیہی نہیں ہے۔ اور اگر سب کے سب تصور و تصدیق بدیہی ہوتے تو ہم کسی چیز سے جاہل نہ ہوتے۔ اور یہ واقع کے خلاف ہے دنیا میں بے شمار اشیاء ہیں جن سے ہم ناواقف اور جاہل ہیں بلکہ تمام اشیاء کا علم ہونا محالات میں سے ہے نیز ایک ان دونوں میں سے نظری بھی نہیں ہے۔ ورنہ دو خرابیاں لازم آئیں گی یعنی دو لازم

آئیگا۔ یا پھر تسلسل لازم آئیگا۔

اقول العلم اما بدیہی۔ شارح نے ماتن کی مذکورہ عبارت کی تشریح فرمائی ہے اور تصور و تصدیق کے بدیہی یا نظری نہ ہونیکو مثال دے کر واضح کیا ہے۔

فرمایا۔ علم (یعنی تصور) یا بدیہی ہوگا۔ اور بدیہی وہ تصور ہے جسکا ذہن میں حاصل ہونا نظر و کسب پر موقوف نہ ہو۔ جیسے حرارۃ و برودۃ کا تصور۔ کیوں کہ گرمی اور ٹھنڈک کا تصور نظر و کسب پر موقوف نہیں ہے۔ بدایتہ اسکا علم حاصل ہوتا ہے۔

دکا لتصدیق بان اللفی والاثبات۔ یہ تصدیق بدیہی کی مثال ہے کہ نفی اور اثبات نہ ایک ساتھ جمع ہوتے ہیں اور نہ ایک ساتھ رفع ہوتے ہیں۔ دونوں میں سے ایک صادق آئیگا تو دوسرا صادق نہ آئیگا قولہ واما نظری۔ اور علم یا نظری ہوگا۔ اور نظری وہ علم ہے جسکا حصول نظر و کسب پر موقوف ہو جیسے تصور نظری کی مثال میں عقل اور نفس کا تصور۔ نظر و کسب کا محتاج ہے۔ اور جیسے اس بات کی تصدیق کہ العالم حادث (عالم حادث ہے) یہ تصدیق نظری کی مثال ہے۔ یعنی عالم کا حادث ہونا نظری ہے۔ نظر و فکر کے بعد عالم کا حادث ہونا معلوم ہوتا ہے۔ مثلاً ہم نے العالم متغیر کہا۔ پھر کل متغیر حادث کہا۔ پھر اس کے بعد حد وسط خارج کر کے العالم حادث کہا۔ نتیجہ یہ نکلا کہ العالم حادث۔ خلاصہ کلام یہ ہے کہ لیس الكل من کل منہما میں شارح نے چار دعویٰ کئے ہیں۔ وہ دعویٰ تصور میں اور دو دعویٰ تصدیق میں۔ تصور کے دونوں دعویٰ یہ ہیں۔ تمام تصورات بدیہی نہیں۔ دوم تمام تصورات نظری نہیں۔ اسی طرح تصدیق میں ایک دعویٰ یہ ہے کہ تمام تصدیقات بدیہی نہیں اور دوسرا دعویٰ یہ ہے کہ تمام تصدیقات نظری نہیں۔

پہلے دعویٰ کی دلیل میں کہا والاہما جملنا۔ اگر سب کے سب تصور و تصدیق بدیہی ہوتے تو ہم کسی تصور و تصدیق سے ناواقف نہ ہوتے حالانکہ واقعہ اس کے برخلاف ہے۔ دوسرے دعویٰ کی دلیل میں فرمایا اور نہ دور یا تسلسل لازم آتا۔

بدیہی :- میری تحقیق یہ ہے کہ بدیہی کے اہل منطق کے یہاں دو معنی ہیں۔ اول وہ تصور اور تصدیق جسکا حصول نظر و کسب پر موقوف نہ ہو وہ مقدمات اولیہ ہیں جن میں تصور طریق اور نسبت تصور کے بعد لہین حاصل ہو جائے جیسے الكل اعظم من الجزر معنی اول کے لحاظ سے بدیہی ضروری کے مرادف ہے۔ اور نظری کے مقابل ہے اس جگہ بھی معنی معتبر ہیں لہذا یہ اعتراض وارد نہیں ہوگا کہ نظری بدیہی کا مقابل نہیں ہے بلکہ ضروری کا مقابل ہے۔

ملاءصام الدین کی رائے یہ ہے کہ مقدمات اولیہ کے ساتھ بدیہی کا اطلاق خاص نہیں ہے۔ بلکہ جس طرح بدیہی مشترک ہے اسی طرح ضروری بھی مشترک ہے مقدمات اولیہ میں اور نظری کا

مقابل ہے۔ کتصور نا الحراسۃ۔ اگر برودۃ اور حرارت تصور بدیہی کی مثال ہے اس لئے النار کا ادراک بذریعہ حواس ظاہرہ سے ہوتا ہے۔ وہ بدیہی ہوتی ہے۔ اور لاجتماع ولا یرفعان تصدیق بدیہی کی مثال ہے۔ اسی طرح عقلی اور نفس تصور نظری کی اور العالم حادث تصدیق نظری کی مثال ہے۔ شارح نے نظری اور بدیہی تصور کی بھی مثال دی ہے اور تصدیق کی بھی اس سے اس بات کی طرف اشارہ مقصود ہے کہ تصور اور تصدیق میں سے ہر ایک بدیہی اور نظری کی جانب منقسم ہوتے ہیں تفصیلات آئندہ ذکر کریں گے وہوالدئی بتوقف۔ تصور بدیہی اور تصور نظری کی جو شارح نے تعریف بیان کی ہے۔ اس میں کوئی اعتراض نہیں ہے۔ کیوں کہ تصور بدیہی نظر و فکر پر موقوف نہیں ہوتا بالذات نہ بالعرض اسی طرح تصور نظری نظر و فکر پر موقوف ہوتا ہے۔ اس میں بھی کوئی اشکال نہیں ہے۔ البتہ تصدیق کی دونوں قسموں کی تعریف پر اعتراض ہے اس لئے کہ کبھی ایسا ہوتا ہے کہ حکم تو نظر و فکر کا محتاج نہیں ہوتا مگر اس کے مقدمات نظر و فکر پر موقوف ہوتے ہیں۔ اصطلاح میں اس قسم کی تصدیق کو بھی بدیہی کہا جاتا ہے۔ جیسے امکان کیوجہ سے ممکن مؤثر کا محتاج ہے بدیہی ہے مگر نظر کا محتاج ہے تو اس بدیہی کو نظر میں داخل ہونا چاہئے۔ اس لئے بدیہی کی تعریف جامع نہ رہی۔ اور نظری کی تعریف مانع دخول غیر بدیہی الجواب :- اول تو تصدیق حکم کا نام ہے۔ اس کے مقدمات اگر نظری ہوں تو اس پر اثر نہیں پڑتا نیز بتوقف میں توقف دو طرح کے ہیں۔ توقف بالذات اور توقف بالواسطہ۔ لہذا اگر لذات محتاج نظر ہو تو بدیہی ہے۔ بالواسطہ نظر پر موقوف ہو یا نہ ہو۔ اور بالذات اگر موقوف علی النظر ہے تو وہ نظری ہے ورنہ بدیہی۔ ظاہر ہے یہ جواب اس مذہب کو سامنے رکھ کر دیا جاسکتا ہے جن کے نزدیک تصدیق حکم کا نام ہے۔ مگر جن لوگوں کے نزدیک حکم جز تصدیق ہے اور تصدیق مجموعہ تصورات ہے مثلاً امام رازیؒ کے نزدیک تو ان کے مذہب پر جواب درست نہیں ہے بلکہ اعتراض اور مضبوط ہو جاتا ہے امکان محتاج الی المؤثر لامکانہ (ممکن اپنے امکان کیوجہ سے مؤثر کا محتاج ہے) حکم بدیہی مگر دوسرے اجزاء اس کے نظری ہیں جو نظر پر موقوف ہے۔ کیونکہ اس قفسے کا جز اول یعنی موضوع امکان ہے۔ وہ نظر کا محتاج ہے۔ اسی طرح محتاج الی المؤثر محکوم بہ اور جز ثانی ہے یہ بھی نظر پر موقوف ہے لہذا ان دونوں اجزاء پر نظری کی تعریف صادق آتی ہے حالانکہ تصدیق ان کی محتاج نظر نہیں ہے بلکہ بدیہی ہے۔ بعض نے اس کا جواب یہ دیا ہے کہ چونکہ ان کے نزدیک تصورات تمام کے تمام بدیہی ہیں۔ اس لئے ان کے مذہب کی بناء پر یہ صورت نہیں پائی جاتی کہ تصورات نظری ہوں اور تصدیق بدیہی ہو۔

اعتراض :- نظری کی تعریف پر ایک اعتراض یہ بھی ہے کہ وہ حضرات جو قوت قدسیہ کے ساتھ متصف ہیں۔ اور اشراق نوری سے وہ اشیاء کی حقائق کو حاصل کرتے ہیں ان کے نزدیک تصورات و تصدیقات نظر پر موقوف ہی نہیں ہیں۔ لہذا ان کو پیش نظر رکھا جائے تو تعریف باطل ہے۔

الجواب :- توقف کے دو معنی ہیں۔ اول لولاء لا متنع۔ دوسرے مصحح لدخول فار۔ تو اس جگہ توقف سے دوسرے معنی مراد ہیں۔ یعنی بدیہی وہ ہے جسکا حصول نظر و فکر کے ذریعہ نہ ہو۔ اور نظری وہ ہے جو نظر و فکر سے حاصل ہو۔ اس لئے اگر کسی شئی کا علم کسی کو نظر و فکر سے حاصل ہوگا تو وہ نظری ہوگی۔ اور اس پر بدیہی کی تعریف صادق نہیں آئے گی۔ اور یہ تعریف اوسط درجہ کے لوگوں کے اعتبار سے ہے۔ اور باب قوت قدسیہ اوسط درجہ کے لوگوں سے فائق ہے۔ اسی طرح حضرات انبیاء علیہم السلام کے علوم بھی اس تعریف سے خارج ہیں۔

دوسرا جواب یہ ہے کہ بدیہی یا نظری ہونا صفت علم کی ہے۔ اور انسانوں میں سے ایک کا علم دوسرے کے علم سے جدا ہوتا ہے۔ لہذا جس شخص کو بلا نظر کے حاصل ہوگا۔ اس کے اعتبار سے بدیہی اور جس کو نظر سے حاصل ہوگا اس کے لحاظ سے وہ نظری ہوگا۔

فاذا عرفت هذا فنقول ليس كل واحد من كل واحد من التصورات والتصديقات بدیهیا فانه لو كان جميع التصورات والتصديقات بدیهیا لما كان شئ من الاشياء مجهولا لنا وهذا باطل

ترجمہ بدیہی اور نظری کی تعریف سے فارغ ہو کر مصنف نے تصور و تصدیق کے بدیہی اور نظری ہونے کی تفصیل بیان کی ہے چنانچہ فرمایا جب تم نے اس کو یعنی نظری اور بدیہی کو پہچان لیا۔ تو ہم کہتے ہیں کہ ان تصورات و تصدیقات میں سے ہر ایک بدیہی نہیں ہے اس لئے کہ اگر جمیع تصورات و تصدیقات بدیہی ہوتے تو شئی من الاشیاء (کوئی چیز اشیا میں سے) ہمارے لئے مجہول نہ ہوتی اور یہ باطل ہے۔ (کیوں کہ واقع کے خلاف ہے)

تشریح چونکہ بداهت و نظریت دونوں ہی ایسے اوصاف اور احوال ہیں کہ ان کے ساتھ تصورات بھی متصف ہیں اور تصدیقات بھی۔ اس لئے شارح نے دونوں کو ایک ساتھ ذکر کر دیا ہے۔ الگ الگ بیان نہیں کیا۔ اور یہ بتایا ہے کہ افراد تصور اور افراد تصدیق میں سے ہر ہر فرد بدیہی ہے نہ ہر ہر فرد نظری ہے۔ اس سے نتیجہ نکلتا ہے کہ لہذا تصورات و تصدیقات میں سے بعض بدیہی اور بعض نظری ہیں۔

فاعد لا :- بداهت اور نظریت بالذات علم کی صفات ہیں یا معلومات کی یا دونوں کی۔ علماء محققین کا قول یہ ہے کہ بداهت و نظریت علم کی صفت ہے۔ اور بدیہی حق ہے۔ اس لئے کہ نظر سے مقصود اشیا کا علم و انکشاف ہوتا ہے۔ نہ کہ معلومات کا وجود۔ محب الشد بہاری صاحب سلم اور دوسرے مناظرہ کی بھی بھی رائے ہے۔ شارح نے اسی لئے پہلے کہا ہے کہ العلم اما بدیہی اما نظری

علم بدیہی ہو گا یا نظری ہو گا۔ لہذا ایک ہی علم بدیہی بھی ہو اور نظری ناممکن ہے بلکہ جو علم موقوف علی النظر ہے وہ اس سے جدا ہو گا۔ جو موقوف علی النظر نہیں ہے۔ لہذا دونوں علم مختلف بالشیء ہیں۔ اور ذات معلوم دونوں کے ساتھ متصف ہو سکتی ہے یا نہیں۔ تو بعض کے نزدیک ایسا ہو سکتا ہے کہ معلوم واحد ایک قوت میں ایک آدمی کے نزدیک نظری ہو۔ پھر وہی معلوم دوسرے تک میں اس کیلئے بدیہی ہو جائے اور دوسرا قول یہ ہیکہ معلوم واحد کا دونوں اوصاف کے ساتھ متصف ہونا ناممکن نہیں ہے اگرچہ دو وقتوں ہی میں کیوں نہ ہو۔

وفیه نظر لجواز ان يكون الشيء بدیهیا ومجہولاً لنا فان البدیہی وان لم يتوقف حصوله علی نظر وكسب لكن يمكن ان يتوقف حصوله علی شیء اخر من توجه العقل اليه والاحساس به او الحدس او التجربة او غير ذلك فها لم يحصل ذلك الشيء لموقوف علی لم يحصل البدیہی فان البداهة لا تستلزم الحصول فالصواب ان يقال لو كان كل واحد من التصورات واسیة تبدیهیا انما احتجنا فی تحصیل شیء من الاشياء الى كسب ونظر وهذا فاسد ضرورة احتیاجنا فی تحصیل بعض التصورات والتصديقات الى الفکر والنظر۔

ترجمہ اور اس میں تصور و تصدیق کے بدیہی اور نظری ہونے میں (اعتراض ہے) اس لئے کہ جائز ہے (ممکن ہے) کہ شئی بدیہی بھی ہو اور مجہول بھی ہو ہمارے لئے پس اس لئے کہ بدیہی اگرچہ اسکا حصول نظر اور کسب پر موقوف نہیں ہے۔ لیکن یہ ممکن ہے کہ اسکا حصول شئی آخر پر موقوف ہو۔ جو توجہ عقل اور احساس یا حدس یا تجربہ یا اس کے علاوہ سے حاصل ہو جائے۔ لہذا پس جب تک یہ موقوف علیہ شئی حاصل نہ ہو جائے گی اس وقت تک بدیہی حاصل نہ ہوگی۔ کیوں کہ بداهت حصول کو مستلزم نہیں ہے (یعنی یہ کہ جوشئی بدیہی ہو وہ ہم کو لازمی طور پر حاصل ہی ہو کوئی ضروری نہیں ہے۔ بلکہ حصول اور بداهت میں علاقہ لزوم کا نہیں پایا جاتا۔)

فالصواب ان يقال۔ جب یہ اشکال موجود ہے تو درست یہ ہے کہ کہا جائے لوکان کل الخ۔ اگر تصورات و تصدیقات میں سے ہر ایک بدیہی ہوتے تو ہم اشیاء میں سے کسی چیز کے حاصل کرنے میں محتاج نہ ہوتے نظر و کسب کی جانب۔ اور وہ فاسد ہے اس لئے کہ بدیہی ہے ہمارا محتاج ہونا بعض تصورات و تصدیقات کے حاصل کرنے میں فکر اور نظر کا۔

تشریح سابق میں منطق کا ایک مسئلہ بطور تمہید ماتن نے بیان کیا تھا کہ تصورات و تصدیقات میں سے ہر ایک بدیہی نہیں ورنہ ہم کسی چیز سے جاہل نہ ہوتے۔ جاہل ہونا واقع کے مطابق ہے۔ لہذا معلوم ہو کہ تمام کے تمام تصورات و تصدیقات بدیہی نہیں ہیں۔ اسی طرح تمام کے تمام تصدیقات نظری نہیں۔ یعنی موقوف علی النظر نہیں ہیں۔ ورنہ دور آئیگا۔ یا تسلسل لازم آئیگا۔ اور دور اور تسلسل

باطل ہیں۔ لہذا جو چیز بطلان کو مستلزم ہو (یعنی تمام کا نظری ہونا) وہ بھی باطل ہے۔
فیہ نظر۔ میں شارح نے اسی مذکورہ مسئلہ پر اعتراض کیا ہے اور اعتراض میں یہ احتمال پیدا کیا ہے
کہ ممکن ہے کہ شئی واحد بدیہی بھی ہو اور ہم اس سے جاہل اور ناواقف ہوں۔

اور اس احتمال کی دلیل میں فرمایا کہ فان البدیہی وان لم يتوقف حصولہ علی نظر و کسب کہ بدیہی
کا حصول اگر یہ نظر و کسب پر موقوف نہیں ہوتا۔ لیکن اس کا امکان پایا جاتا ہے کہ اس شئی بدیہی کا حصول
کسی دوسری شئی پر موقوف ہو۔ مثلاً نظر و کسب عقل کا فعل ہے جس میں امور معلومہ کو ترتیب دے
کر نامعلوم کو حاصل کرتے ہیں۔ اس کی احتیاج تو نہ ہو۔ مگر شئی آخر پر موقوف ہو۔ مثلاً اس کی جانب
عقل کا توجہ کرنا۔ اور احساس، تجربہ کا ہونا۔ یا حدس تو شئی بدیہی بھی ہے۔ اور موقوف شئی آخر پر بھی
لہذا شئی آخر پر موقوف ہونا اس کے نظری ہونے کی دلیل نہیں۔

فہا لم یحصل ذلك الشئی۔ پس جب تک وہ شئی آخر حاصل نہ ہو جائیگی۔ بدیہی حاصل نہ ہوگی۔
قوله فان البداهۃ لا تستلزم الحصول۔ یہ اعتراض کے دعویٰ کی دلیل ہے۔ بدیہی ہونا حاصل
ہونے کے لئے مستلزم نہیں ہے۔ یعنی جو شئی بدیہی ہو اس کیلئے یہ ضروری ہو کہ ہم کو حاصل بھی ہو۔ دلوں
میں کوئی علاقہ لزوم کا نہیں ہے۔

قوله فالصواب ان يقال۔ شارح اشکال نقل کرنے کے بعد اب بطور جواب فرماتے ہیں۔ لہذا
درست یہ تھا کہ اس طرح تعبیر کی جاتی ہے۔ لوکان کل من التصورات والتصدیقات الہ۔ کہ اگر تصورات
و تصدیقات میں سے ہر ایک بدیہی ہوتے۔ تو شئی من الاشیاء کے حاصل کرنے میں ہم کسب و نظر کے
محتاج نہ ہوتے۔ قوله ضرورۃ احتیاجنا فی تحصیلہ۔ یہ قول ہو فاسد کی دلیل ہے کہ یہ بات بجاہتہ
ثابت ہے۔ کہ کتنے ہی تصورات و تصدیقات ایسے ہیں کہ جن کی تحصیل میں ہم نظر و کسب کے محتاج ہیں
خلاصہ یہ ہے کہ مانن لماکان شئی من الاشیاء مجہولاً لنا۔ یعنی شئی من الاشیاء ہم سے مجہول نہ ہوتی۔
کہا تھا۔ معترض نے دعویٰ پر اشکال نہیں کیا۔ بلکہ دلیل کی تعبیر پر اعتراض کیا ہے۔

شارح نے تعبیر بدل کر فالصواب ان يقال لوکان کل من التصورات والتصدیقات بدیہیاً لہما
احتیاجنا فی تحصیل شئی من الاشیاء الی الفکو و الکسب کہا ہے صحیح یہ ہے کہ اس طرح تعبیر کی جائے کہ اگر تمام
تصورات و تصدیقات بدیہی ہوتے تو ہم کسی چیز کے حاصل کرنے میں نظر و کسب کے محتاج نہ ہوتے
اس طریقہ تعبیر سے لما جہلنا پر اعتراض واقع ہوتا تھا۔ وہ واقع نہ ہوگا۔

دوسری توجیہ علامہ تفتازانی نے اس کی توجیہ دوسری طرح پر لکھی ہے۔ اگر تمام تصورات و
تصدیقات بدیہی ہوتے تو ایسی کوئی چیز مجہول نہ ہوتی جو ہمیں نظر و فکر کا محتاج بنائے۔ اس سے معلوم
ہوا ہر وہ چیز جو نظر و فکر کا محتاج نہ بنائے وہ بدیہی ہے۔ اور ہمیں معلوم ہے۔ حاصل یہ نکلا کہ اس

جگہ مابہلنا سے جہل مطلق کی نفی مراد ہے۔ اور مطلق میں اسکا فرد کامل مراد ہوتا ہے۔ اور کامل وہ ہے جس میں نظر و کسب کی احتیاج نہ ہو۔ اور جس میں نظر و کسب کی احتیاج نہ ہو وہ مجہول ہی نہیں ہے۔ صاحب میر کی نگیر۔ مگر اس توجیہ پر صاحب میر نے رد فرمایا ہے۔ خلاصہ نگیر کا یہ ہے کہ کسی چیز کا موقوف علی النظر نہ ہونا اس کو مستلزم نہیں کہ ہم کو وہ معلوم بھی ہو۔ کیوں کہ بعض اشیاء وہ ہیں جنکا حصول بطریق نظر و فکر نہیں ہوتا۔ بلکہ تجربہ حدس، احساس اور توجہ نفس سے ہوا کرتا ہے۔ اس لئے یہ اشیاء جو موقوف حدس و تجربہ وغیرہ پر ہوتی ہیں۔ وہ بھی مجہول ہیں مگر محتاج نظر و کسب نہیں ہیں لہذا خلاصہ یہ نکلا کہ ہر بدیہی کا معلوم ہونا کوئی ضروری نہیں ہے۔

ولا نظریا ای یس کل واحد من کل واحد من التصورات والتصدیقات نظریا فانہ لوکان جمیع التصورات والتصدیقات نظریا یلزم الدور او تسلسل

ترجمہ اور تمام تصورات و تصدیقات نظری بھی نہیں ہیں۔ یعنی ہر ایک ان تصورات و تصدیقات میں سے نظری نہیں ہے کیونکہ اگر جمیع تصورات و تصدیقات نظری ہوتے تو دور یا تسلسل لازم آئیگا۔

تشریح شارح نے دوسرے دعویٰ کو بیان کر کے اس پر دلیل قائم کی ہے۔ فرمایا دلائل اسکا بدیہیا پر عطف ہے۔ عبارت کا مطلب یہ ہے کہ تمام تصورات و تصدیقات نظری بھی نہیں ہیں۔ ورنہ ان کو یاد دور کے طریقہ پر حاصل کرنا پڑیگا۔ یا بطریق تسلسل اور یہ دونوں باطل ہیں۔ تصورات و تصدیقات کے بدیہی اور نظری ہونے کی یہ چند صورتیں ہیں۔

- (۱) تمام تصورات و تصدیقات بدیہی ہوں۔
- (۲) تمام کے تمام نظری ہوں۔
- (۳) تصورات تمام بدیہی ہوں۔ اور تصدیقات تمام نظری ہوں۔
- (۴) تصدیقات تمام بدیہی ہوں۔ اور تصورات تمام نظری ہوں۔
- (۵) تصورات بعض بدیہی ہوں۔ اور بعض نظری ہوں مگر تصدیقات تمام نظری ہوں
- (۶) تصورات بعض بدیہی ہوں۔ اور بعض نظری ہوں مگر تصدیقات تمام بدیہی ہوں۔
- (۷) تصدیقات بعض بدیہی ہوں۔ اور بعض نظری ہوں مگر تصورات تمام بدیہی ہوں۔
- (۸) تصدیقات بعض بدیہی ہوں۔ اور بعض نظری ہوں مگر تصورات تمام نظری ہوں۔
- (۹) بعض تصورات بدیہی اور بعض تصورات نظری ہوں۔ اسی طرح بعض تصدیقات نظری اور

بعض تصدیقات بدیہی ہوں۔ وغیرہ۔

مذکورہ بالا صورتوں میں سے ہر ایک صورت میں کوئی نہ کوئی اشکال وارد ہوتا ہے۔ صرف ایک صورت متفق علیہ عند المناطقہ ہے۔ اور وہ یہ ہے کہ بعض تصورات و تصدیقات بدیہی ہوں اور بعض تصورات و تصدیقات نظری ہوں۔ اور بدیہیات سے نظریات کو نظر و فکر کے ذریعہ حاصل کیا جائے۔

اعتراض :- تم نے کہا ہے لو کہانہ جمیع التصورات و التصدیقات نظریا یلزم الدور او التسلسل کہ تمام تصورات و تصدیقات کو نظری ماننے کی صورت میں دور لازم آئیگا یا تسلسل لازم آئیگا اور پھر کہا ہے والا لازم باطل فالملزوم مثله۔ لازم (دور تسلسل) باطل ہے۔ لہذا ملزوم (کل کا نظری ہونا) باطل ہے۔

اس اعتراض کے الفاظ لو کہانہ کل منہما نظریا یلزم الدور و التسلسل اور تمہارا قول والا لازم باطل فالملزوم مثله دونوں قضایا ہیں۔ اور دونوں کے دونوں نظری ہیں۔ اور ان دونوں میں جو تصورات مذکور ہیں مثلاً نظری ہونا۔ دور تسلسل اسی طرح لازم اور ملزوم وغیرہ بھی نظری ہیں تو قضایا نظری ان قضایا کے موضوع محمول یعنی اجزاء تصورات وہ بھی نظری۔ لہذا ان کو حاصل کرنے میں بھی دور یا تسلسل لازم آیا اور دور تسلسل باطل۔ لہذا تمہارا استدلال بھی باطل اور ہمارا دعویٰ بے غبار ہو گیا۔

الجواب :- یہ بات متوسط طبقہ کے اہل منطق کی ہے عوام الناس سے خطاب نہیں اور اس طبقہ کو مذکورہ تصورات و اصطلاحات کا علم ہے۔ اور ان کی مدد سے ترتیب کے ذریعہ نامعلوم کو حاصل کرتے ہیں۔ اس لئے نہ دور لازم آئیگا نہ تسلسل اور بدایت کل اور نظریت تمام پر ہمارا مذکورہ بالا اعتراض اپنی جگہ بدستور قائم ہے۔

اشکال :- تمام تصورات و تصدیقات کے نظری ہونے کے بطلان پر عام طور پر دور و تسلسل کی دلیلیں ذکر کی جاتی ہیں۔ لیکن پہلے اس بات کو طے کر لیا جائے کہ آیا تصور کو تصدیق سے حاصل کر سکتے ہیں یا نہیں یہ دلیل اس وقت کام کر سکتی ہے جب تصور کو تصدیق سے حاصل کرنا محال ہو۔ نیز دور و تسلسل کا بطلان اس وقت ثابت ہو سکتا ہے جبکہ نفس کا حدوث تسلیم کر لیا جائے اور حدوث نفس خود محل بحث ہے

والدور هو توقف الشيء على ما يتوقف على ذلك الشيء من جهة واحد اما بمرتبة كما يتوقف اعلیٰ ب و بالعکس او بمراتب كما هو يتوقف اعلیٰ ب و ب علی ج و ج علی ا و التسلسل هو ترتب امور غیر متناہیة والا لزم باطل فالملزوم مثله اما الملازمة فلانه علی ذلك التقدير اذا حاولنا تحصيل شئ منہما فلا بد ان يكون حصوله بعلم اخر وذلك العلم لاخر ایقر نظری فیکون حصوله بعلم اخر و علم جرافا ما ان تدب

سلسلۃ الاکتساب الی غیر النہایۃ وهو التسلسل او تعود فیلزم الدور واما بطلان اللانہم فلان تحصیل التصور والتصدیق لوکان بطریق الدور والتسلسل لامتنع التخصیل والاکتساب اما بطریق الدور فلانہ یقتضی الی ان یکون الشئی حاصلاً قبل حصولہ لانہ اذا توقف حصول اعلی حصول ب حصول ب علی حصول اما بمرتبۃ او بمراتب کان حصول ب سابقاً علی حصول او حصول اسابقاً علی حصول ب والسابق علی السابق علی الشئی سابق علی ذلک الشئی فیکون احاصلاً قبل حصولہ وانہ مع واما بطریق التسلسل فلان حصولہ العلم المطلوب یتوقف علی استحضار ما لا نہایۃ لہ واستحضار ما لا نہایۃ لہ مع والموقوف علی الحال مع۔

ترجیح اور دور وہ شئی کا موقوف ہونا۔ اس شئی پر کہ وہ شئی خود اسی شئی پر موقوف ہو۔ ایک ہی جہت سے۔ یا ایک ہی مرتبہ میں جیسے موقوف ہو ب پر یا اسکا عکس ہو یا چند مراتب میں جیسے موقوف ہو ب پر اور ب موقوف ہو ج پر۔ اور ج موقوف ہو آ پر و التسلسل ہو ترتیب غیر متناہیۃ الخ اور تسلسل وہ امور غیر متناہیہ کا ترتیب دینا ہے۔ اور لازم باطل ہے پس ملزوم اسی کے مثل ہے۔ بہر حال ملازم پس اس لئے کہ اس تقدیر پر جب ہم ان دونوں میں سے کسی ایک کے حاصل کرنا ارادہ کریں۔ پس ضروری ہے کہ اسکا حصول دوسرے علم سے ہو۔ اور یہ دوسرا علم (آخر علم) نیز نظری ہے تو اس کا حصول دوسرے علم سے (یعنی تیسرے سے) ہو۔ اور سلسلۃ اکتساب اسی طرح بڑھاتے چلے جاؤ۔ فاما ان تذهب سلسلۃ الاکتساب الخ پس یا اکتساب کا سلسلہ غیر نہایہ تک جائیگا۔ اور یہ تسلسل ہے یا عود کریگا تو دور لازم آئیگا۔

قولہ واما بطلان اللانہم۔ بہر حال لازم کا بطلان تو اس لئے کہ تصور و تصدیق کی تحصیل اگر بطریق دور ہو یا تسلسل ہو۔ تو تحصیل اور اکتساب دونوں محال ہو جائیں گے۔ بہر حال دور اس وجہ سے کہ یہ پہنچاتا ہے اس بات کی طرف کی شئی حصول سے پہلے حاصل ہو جائے۔ (یعنی تحصیل حاصل لازم آتا ہے) قولہ لانہ اذا توقف حصول اعلی حصول ب۔ کیوں کہ جب اکا حصول ب کے حصول پر موقوف ہو اور ب کا حصول ا کے حصول پر خواہ ایک مرتبہ میں یا چند مراتب میں۔ تو ب کا حصول سابق ہوگا آ کے حصول پر۔ اور آ کا حصول ب پر سابق ہے (اور قاعدہ ہے کہ) سابق علی الشئی پر جو سابق ہوتا ہے وہ اس شئی پر بھی سابق ہوتا ہے۔ پس وہ حصول سے پہلے حاصل ہو جائیگا۔

وانہ محال۔ اور یہ محال ہے اور بہر حال بطریق تسلسل (اکتساب کا محال ہونا) تو اس لئے کہ علم مطلوب کا حصول اس صورت میں (یعنی تمام کے نظری ہونیکی صورت) میں مالا نہایۃ لہ۔ (وہ چیز جس کی کوئی حد و نہایت اور انتہا نہ ہو) کے استحضار پر (ذہن میں حاضر و حاصل ہونا) موقوف ہے

اور مالا نہایت لڑکا استحضار محال ہے۔ اور (قاعدہ ہے کہ) جو چیز کسی محال پر موقوف ہو وہ خود محال ہوتی ہے۔

تشریح فاضل شارح علامہ قطب الدین رازی نے مذکورہ عبارت میں دور اور تسلسل دونوں کا ذکر کیا ہے۔ اور پھر ساتھ ہی ایک کو باطل کر دیا ہے۔ تو پہلے انہوں نے دور کی تعریف ان الفاظ میں کی ہے۔ قوله والدوس هو توقف الشيء على ما يتوقف عليه ذلك الشيء من جهة واحدة کہ دور توقف الشيء على ما يتوقف عليه ذلك الشيء کو کہتے ہیں۔

اقسام دور :- اصولی طور پر دور کی دو قسمیں ہیں۔ اول دور مصرح۔ دوم دور مضمر۔ اگر شی کا توقف دو کسری شی پر ایک درجہ میں پایا جاتا ہے تو دور مصرح ہے۔ اور اگر توقف شی علی شی دوم تہ یا چند مراتب میں پایا جائے تو وہ دور مضمر ہے۔

قاعدہ کا :- موقوف علیہ مقدم۔ اور موقوف اس کے بعد میں ہوتا ہے۔ اور وہ چیز جو موقوف سے مقدم ہو وہ بمرتبہ واحدہ مقدم ہوتی ہے اور موقوف سے دوم بتوں میں جیسے ا اور ب میں سے ب موقوف علیہ ہے اور اس پر موقوف ہے۔ تو ب موقوف علیہ اور ا موقوف ہوا۔ لہذا یحیث موقوف ہونے کے ا اس سے ایک درجہ موخر ہوگا۔ پھر ہم نے یہ کہا ہے کہ ب موقوف ہے آپر تو ا موقوف علیہ ہونے کی وجہ سے مقدم ہوگا۔ اور یہ تقدم ب سے بمرتبہ واحدہ ہوگا۔ اور ا سے بمرتبہ ہوگا۔ اس طرح ا موقوف ب پر اور ب موقوف آپر۔ اور دونوں ا ایک ہی ہے۔ لہذا نتیجہ یہ نکلا کہ ا موقوف ہے آپر (ا موقوف علیہ بھی ہے اور ا موقوف بھی) تو لازم آئے گا کہ آپر وجود سے پہلے موجود ہے جو کہ باطل ہے اسی کو دور مصرح کہتے ہیں۔ دور مضمر : ا موقوف ب پر اور ب موقوف ج پر۔ اور ج موقوف د پر اور د موقوف پھر آپر تو ا موقوف بھی ہے۔ اور موقوف علیہ بھی۔ مگر درمیان میں ب۔ ج۔ اور د کا واسطہ ہے۔ بمراتب ثلاثہ ا کا تقدم آپر لازم آیا جو کہ باطل ہے۔

قوله هكلم جرد لفظ هكلم عربی لفظ ہے اس کو دوسری زبان سے لے کر عربی میں داخل نہیں کیا گیا۔ پھر آیا یہ لفظ مرکب ہے یا بسیط۔ اسم ہے یا فعل اور لازم ہے یا متعدی ہے۔ اس بارے میں علماء لغت کے مختلف اقوال ہیں۔ خلیل نحوی کہتے ہیں اس میں بار حرف تنبیہ ہے اور لم کے معنی جمع کے ہیں۔ بعض نے کہا لم بمعنی ضم ملانے کے ہیں۔ بعض نحویوں نے کہا ہے یہ هل اور ام سے ملکر بنا ہے۔ بعض نے کہا کہ هلا اور ام سے مرکب ہے مگر اس کے معنی ترکیبی مراد نہیں ہیں۔ صرف انت لا تو۔ لہذا معلوم ہوا کہ یہ لفظ اسم فعل ہے اور اتیان کے معنی جیسی مراد نہیں بلکہ دوام فی العمل کے معنی ہیں۔ کسی کام کو برابر کرتے رہنا۔ قرآن مجید میں فرمایا هكلم شهداءكم اپنے گواہوں کو بلاؤ۔ یعنی هكلم معنی میں احضر کے متعدی ہے مگر اسکا استعمال لازم و متعدی دونوں طرح ہوتا ہے۔

مجاز والوں کی لغت میں ہلم کی گردان نہیں ہے۔ مگر واحد تشبیہ جمع۔ مذکر مؤنث ہر ایک کے لئے لفظ مفرد ہی بولا جاتا ہے۔ مگر بنو تمیم اس کی گردان کے قائل ہیں۔ نیز اس کے آخر میں ضمیر بارز لگ سکتی ہے۔ جزاً۔ جرر مصدر باب نصر کھینچنے کے معنی آتے ہیں۔ جی طور پر کھینچنے کیلئے نہیں۔ بلکہ شمول اور استمرار کے معنی ہیں۔

فان قلت ان عنيتم بقولكم حصول العلم المطلوب يتوقف على ذلك التقدير على استحضار ما لا نهاية له انه يتوقف على استحضار الامور الغير المتناهية دفعة واحدة فلا ثمة انه لو كان الاكتساب بطريق التسلسل يلزم توقف حصول العلم المطلوب على حصول امور غير متناهية دفعة واحدة فان الامور الغير المتناهية معدات لحصول المطلوب والمعدات ليس من لوازمها ان تجتمع مع المطلوب في الوجود دفعة واحدة بل يكون السابق معد الوجود اللاحق وان عنيتم به انه يتوقف على استحضار هذا في ازمة غير متناهية فمسلم لكن لا نسلم ان استحضار الامور الغير المتناهية في الازمنة الغير المتناهية مع وانها يستحيل ذلك لو كان النفس حادثة فاما اذا كانت قديمة تكون موجودة في ازمة غير متناهية فاجاز ان يحصل لها علم غير متناهية في ازمة غير متناهية۔

ترجمہ پس اگر تو اعتراض کرے کہ اگر تم نے اپنے قول حصول العلم المطلوب يتوقف على ذلك التقدير على استحضار ما لا نهاية له۔ کہ علم مطلوب کا حصول اس تقدیر پر مالا یقینا ہی کے استحضار پر موقوف ہے (مراد یہ لیا ہے کہ دفعہ واحد امور غیر متناہیہ کے استحضار پر موقوف ہے۔ تو ہم تسلیم نہیں کرتے کہ اگر اشیاء کا کتاب (حاصل کرنا) بطریق تسلسل مان لیا جائے۔ تو علم مطلوب کا حاصل ہونا موقوف ہوگا۔ امور غیر متناہیہ کے دفعہ واحد حاصل ہوتے ہیں۔ فان الامور الغير المتناهية۔ کیونکہ امور غیر متناہیہ معدات ہیں۔ مطلوب کے حاصل ہونے کیلئے۔ اور معدات کے لوازم میں سے نہیں ہے کہ وہ دفعہ واحد وجود میں جمع ہو جائیں۔ بل یكون السابق معد الوجود اللاحق۔ بلکہ سابق لاحق کے وجود کے لئے معد ہوگا۔ وان عنيتم به۔ اور اگر اس سے (یعنی حصول علم المطلوب يتوقف على ذلك التقدير۔ الخ اس سے تم نے یہ مراد لیا ہے کہ موقوف ان کے (امور غیر متناہیہ) کے استحضار پر ازمہ غیر متناہیہ میں ہے تو پس مسلم ہے۔ لیکن پھر اس کو تسلیم نہیں کرتے کہ امور غیر متناہیہ کا استحضار زمانہ نہایت غیر متناہی میں محال ہے۔ وان يستحيل ذلك البته یہ اس وقت محال ہوگا۔ اگر نفس حادث ہوتا۔ یعنی نفس کا

حادث ہونا طے ہو گیا ہوتا یا کہ نفس نفس حادث ہوتا۔

فاما اذا كانت قديمة - اور ہم حال جب نفس قدیم ہو - تو وہ ازمنہ غیر متناہیہ میں موجود بھی ہوگا۔ پس جائز ہے کہ اس کو (نفس قدیم کو) علوم غیر متناہیہ زمانہ غیر متناہیہ میں حاصل ہو جائیں۔

تشریح کے اشارے سابق میں بیان کیا ہے کہ کسی مطلوب کو تسلسل کے ذریعہ ماحصل کرنے میں لازم آتا ہے۔ امور غیر متناہیہ کا استحضار کیا جائے (یعنی غیر متناہیہ امور جمع ہوں تو مطلوب

ماصل ہوگا۔ اشارے نے استحضار اور غیر متناہیہ پر سوال قائم کیا اور کہا قولہ فان قلت - شارح فرماتے ہیں کہ اگر تمہاری مراد تمہارے اس قول سے کہ حصول العلم المطلوب يتوقف على ذلك التقدير عکسی

استحضار ما لا انہیایہ نہ - علم مطلوب کا حصول ما لا یتناہی کے استحضار پر موقوف ہے۔ اس قول سے مراد اگر یہ ہے کہ امور غیر متناہیہ کا استحضار دفعۃً واحدہ ضروری ہے تو ہم کو تسلیم نہیں ہے کہ نظری کے اکتساب بطریق

تسلسل کیلئے لازم ہے۔ کہ دفعۃً واحدہ امور غیر متناہیہ کے حصول پر علم مطلوب کا حصول موقوف ہے۔ (یعنی جب دفعۃً واحدہ امور غیر متناہیہ حاصل ہوں گے تب ہی علم مطلوب حاصل ہوگا) یہ ہم کو تسلیم نہیں ہے۔

کیونکہ امور غیر متناہیہ معدات ہیں مطلوب کے حاصل ہونے کے لئے۔ اور معدات کیلئے دفعۃً واحدہ جمع ہونا ضروری نہیں ہے۔ بلکہ سابق لائق کے وجود کیلئے معد ہوتا ہے۔ (یعنی عدم بعد الوجود سبب ہوتا ہے لائق

کے لئے۔ جس طرح جمع کا عدم بعد الوجود شبہ کے ذن کے وجود کیلئے سبب ہے۔ یعنی جمع اگر ختم ہو جائے گا تب ہی شبہ کا دن موجود ہوگا۔)

معارض نے اس کے بعد دوسرے احتمال کو پیش کر کے اعتراض وارد کیا اور کہا وان عینتم کہ اگر تمہاری مراد اس سے یہ ہے کہ امور غیر متناہیہ کا استحضار ازمنہ غیر متناہیہ میں ہونے پر موقوف ہے۔ تو

زمانہ غیر متناہیہ میں اور غیر متناہیہ کا استحضار کا لازم آنا مسلم ہے مگر پھر یہ تسلیم نہیں ہے کہ امور غیر متناہیہ کا استحضار زمانہ غیر متناہیہ میں محال ہے۔ یہ محال اس صورت میں ہو سکتا ہے جبکہ نفس کو

حادث مان لیا جائے۔ لیکن اگر نفس قدیم ہو۔ جیسا کہ اہل معقول نفس کو قدیم مانتے ہیں تو جائز ہے کہ نفس کو زمانہ غیر متناہیہ میں امور غیر متناہیہ حاصل ہو جائیں۔ اس میں کوئی اشکال نہیں ہے۔

فنقول هذا الدليل مبني على حدوث النفس وقد برهن عليه في فن البرهان

ترجمہ

پس ہم جواب دیں گے کہ یہ دلیل حدوث نفس پر موقوف ہے اور اس کے خلاف فن حکمت میں دلیل قائم کی جا چکی ہے۔ (یعنی دلیل سے اس بات کو ثابت کیا جا چکا ہے۔ نفس

قدیم ہے نفس حادث نہیں ہے۔ فنقول مسئلہ یہ چل رہا ہے کہ تمام تصورات و تصدیقات کو اگر نظری

مان لیا جائے گا تو دور یا تسلسل لازم آئیگا۔ اور دور یا تسلسل باطل ہیں۔ دور تو اس لئے باطل ہے کہ توقع شئی علی نفسہ عمرتہ او بمراتب کثیرہ لازم آنے کی وجہ سے باطل ہے۔ لہذا تسلسل باطل اور محال ہے اور جب تسلسل باطل ہے تو تمام تصورات و تصدیقات کا نظری ہونا بھی باطل ہے۔ اس بیان پر کہ معترض نے تسلسل پر کلام کیا۔ اور کہا تم نے تسلسل کو اس لئے باطل مانا ہے کہ اس میں مطلوب کا حصول امور غیر متناہیہ کے استحضار پر موقوف ہے۔ اور امور غیر متناہیہ کے استحضار کی دو صورتیں ہیں۔ اول یہ کہ امور غیر متناہیہ کا استحضار دفعہ واحد ہو۔ تو یہ محال اور باطل ہے مگر اس سے تسلسل کا بطلان ثابت نہیں ہوتا۔ کیوں کہ یہ احتمال باقی رہ جاتا ہے۔ کہ امور غیر متناہیہ کی حیثیت معدت کی ہو۔ کہ موجود ہوتے جائیں اور ختم ہوتے جائیں۔ اس لئے اگر امور غیر متناہیہ معدت ہوں۔ امور غیر متناہیہ کا وجود یا استحضار دفعہ واحد ضروری نہ رہا۔ اور اگر مراد تمہاری امور غیر متناہیہ کے استحضار سے یہ ہے کہ زمانہ غیر متناہی ہے۔ استحضار ان امور غیر متناہیہ کا لازم آتا ہے اس لئے باطل ہے تو یہ اس وقت قابل تسلیم ہے۔ جب یہ ثابت ہو جائے کہ نفس حادث ہے۔ لیکن اگر نفس قدیم ہو تو نفس قدیم زمانہ غیر متناہیہ میں امور غیر متناہیہ کا استحضار کرتا رہے۔ تو یہ محال نہیں ہے۔ شارح نے اسکا جواب یہ کہہ کر دیا کہ قولہ ہذا دلیل مبنی۔ ہم کہتے ہیں کہ یہ دلیل نفس کے حدوث پر مبنی ہے۔ جب کہ فن حکمت میں اس پر برہان قائم ہو چکی ہو پس یہ کہ نفس قدیم

قال۔ بل البعض من کل منہما بدیہی والبعض الآخر نظری یحصل بالفکر وهو ترتیب امور معلومۃ للتادی الی المجهول وذلك الترتیب لیس بصواب دائماً المناقضہ بعض العقلاء بعضانی مقتضی افکار بل الانسان الواحد یناقض نفسه فی وقتین فہست الحاجة الی قانون یفید معرفۃ طرق التساب النظریات من الضروریات والاحاطۃ بالصحیح والفاسد من الفکر الواقع فیہا وهو المنطق وراسمہ بانہ آتہ قانونیۃ تعہم مراعاتہا الذہن عن الخطا فی الفکر۔ اقول لا یخلو اما ان یکون جمیع التصورات والتصدیقات بدیہیا او یکون جمیع التصورات والتصدیقات نظریا او یکون التصورات والتصدیقات بدیہیا والبعض الآخر منها نظریا فالاقسام منحصوۃ فیہا ولہا بطل القسمان الاولان تعین القسم الثالث وهو ان یکون البعض من کل منہما بدیہیا والبعض الآخر نظریا۔

ترجمہ مانتے فرمایا بلکہ ان دونوں (تصورات تصدیقات) میں سے بعض بدیہی ہیں۔ اور دوسرے بعض نظری ہیں جو فکر کے ذریعہ حاصل ہوتے ہیں۔ اور فکر امور معلوم کے ترتیب دینے کا نام ہے۔ تاکہ یہ ترتیب مجہول کے حاصل ہونے تک پہنچا دے۔

وذلك الترتیب۔ مگر یہ ترتیب دائماً صحیح نہیں ہوتی۔ اس لئے کہ عقلاء میں سے بعض کے دوسرے

بعض سے مناقض ہونے کی وجہ سے اپنے افکار کے نتائج میں۔ بلکہ ایک ہی شخص اپنے نفس کی نقیض سوچتا ہے دو وقتوں میں قول، مست الحاجۃ۔ لہذا پس ضرورت واقع ہوئی ایسے قانون کی جو نظریات کے اکتساب کے طریقوں کے پہچاننے کا فائدہ دے۔ بدیہیات سے۔ اور احاطہ کرنے کا صحیح اور فاسد اس فکر سے جو اس میں واقع ہوئی ہو اور وہ منطقی ہے۔ ورسومہ بانہ الہ۔ اور اس کی تحریف کی ہے کہ وہ ایک آلہ قانونی ہے جس کی رعایت ذہن کو خطا فی الفکر سے بچاتی ہے۔

اقول۔ شارح فرماتے ہیں کہ خالی نہیں ہے کہ جمیع تصورات و تصدیقات یا بدیہی ہوں گے یا پھر جمیع تصورات و تصدیقات نظری ہوں گے۔ یا بعض تصورات و تصدیقات بدیہی ہوں گے اور دوسرے بعض ان دونوں میں سے نظری ہوں گے۔

فالاقسام منحصر فیہا۔ لہذا جملہ اقسام ان صورتوں میں منحصر ہیں اور جب کہ پہلی دونوں قسمیں باطل ہو چکی ہیں۔ تو تیسری قسم متعین ہو گئی اور وہ یہ ہے کہ ان دونوں میں سے ہر ایک کے بعض بدیہی ہوں اور دوسرے بعض نظری ہوں۔

تشریح ہے قولہ قال۔ ماتن نے منطق کی ضرورت پر مختصر کلام کر کے ختم کر دیا۔ فرمایا جب تمام تصورات و تصدیقات نہ نظری ہوں نہ بدیہی۔ تو دونوں میں سے بعض بدیہی۔ اور بعض نظری ہیں جو امور معلومہ کو ترتیب دینے سے حاصل ہوتی ہیں۔

پھر فرمایا قولہ ذلک الترتیب لیس بصواب دائماً۔ مگر ہمیشہ یہ نظر و ترتیب درست بھی نہیں ہوتی۔ اور دلیل اس کی یہ ہے کہ عقلا میں باہم ایک دوسرے کی رائے کا مناقض ہونا درست ہے مثلاً بعض عقلا عالم کو حادث مانتے ہیں۔ اور اس پر دلیل قائم کرتے ہیں۔ دوسرے بعض عالم کو قدیم مانتے ہیں اور اس پر دلیل قائم کرتے ہیں۔ ظاہر ہے نظر و ترتیب دونوں میں پائی جاتی ہے مگر دونوں ایک دوسرے کی نقیض ہیں۔ لہذا معلوم ہوا نظر و ترتیب ہمیشہ صحیح نہیں ہوتی

قولہ فمست الحاجة۔ لہذا پس ایک جامع قانون کی ضرورت واقع ہوئی۔ جو بدیہیات سے نظریات کو حاصل کرنے کے طریقوں کے پہچاننے اور معلوم کرنے کا فائدہ دے۔ اور جس کی پابندی کا معلوم تصورات و تصدیقات کو حاصل کیا جاسکے۔ نیز صحیح و غلط کے پہچاننے کا وہی قانون معیار بھی ہو۔ کہ جو ترتیب اور نظر اس قانون کے مطابق ہو وہ درست قرار دی جائے۔ اور جو ترتیب اس قانون کے خلاف ہو اس کو فاسد اور غلط کہا جاسکے۔

وهو المنطق۔ شارح نے فرمایا اس قانون کا نام منطق ہے۔ اس کی تحریف اہل منطق نے یہ کی ہے کہ بانہ الہ قانونیۃ تعہم مراعاتھا الذہن عن الخطا فی الفکر۔ منطق وہ آلہ قانونی ہے جس کی رعایت ذہن کو فکر و ترتیب میں خطا سے بچائے۔

اس کے بعد شارح نے اس اجمال کی تفصیل کی فرمایا ہے۔ اقول لایخلو۔ شارح نے پہلے تصورات۔ و تصدیقات کے نظری اور بدیہی ہونے کی صورتیں بیان کی۔ فرمایا لایخلو اما ان یکون جمیع التصورات الخ کہ تمام تصورات و تصدیقات بدیہی ہوں گے۔ یا تمام کے تمام نظری ہوں گے۔ یا بعض تصورات و تصدیقات نظری ہوں گے۔ اور بعض ان میں سے بدیہی ہوں گے۔

قوله فالانقسام منحصوۃ فیہا۔ لہذا تصورات و تصدیقات کے نظری اور بدیہی ہونے کی یہی صورتیں نکلتی ہیں۔ یعنی تمام بدیہی یا تمام نظری۔ یا بعض بدیہی اور بعض نظری۔ مگر عقلاء اس کی تقریباً نو صورتیں نکلتی ہیں۔ جن کو ہم پہلے ذکر کر چکے ہیں۔ مختصراً پھر عرض کرتے ہیں۔

تصورات و تصدیقات کے نظری و بدیہی ہونے کے عقلی احتمالات کل نو ہیں ﴿۱﴾ تصورات و تصدیقات تمام بدیہی۔ (۲) تصورات و تصدیقات تمام نظری (۳) تمام تصورات بدیہی۔ تصدیقات بعض بدیہی اور بعض نظری۔ (۴) تمام تصدیقات بدیہی اور تصورات بعض بدیہی۔ اور بعض نظری۔ (۵) تمام تصورات نظری۔ اور تصدیقات بعض بدیہی اور بعض نظری۔ (۶) تصدیقات تمام نظری اور تصورات بعض بدیہی اور بعض نظری۔ (۷) تمام تصدیقات بدیہی اور تصورات بعض بدیہی اور بعض نظری۔ (۸) تمام تصدیقات نظری اور تمام تصورات بدیہی۔ بعض تصورات بدیہی۔ بعض تصورات نظری۔ بعض تصدیقات بدیہی۔ بعض تصدیقات نظری۔

بالترتیب نو احتمالات عقلیہ ہم نے بیان کئے ہیں۔ علماء منطق نے الگ الگ احتمالات ذکر کئے ہیں مثلاً ہماری تفصیل جو نمبر رول درج ہے۔ اسے اشاعرہ کی ایک جماعت نے ذکر کیا۔ اسی طرح جہم بن سفوان ترمذی نے دوسرے احتمال ذکر کیا ہے اور تیسری صورت کو امام رازی نے پسند کیا ہے۔ اور حکماء متقدمین نمبر چار والا قول ذکر کیا ہے۔ مگر متکلمین محققین اور حکماء متاخرین کی رائے وہ ہے جو ہم نے آخری احتمال یعنی نواں کا قول کیا ہے۔ نیز ماتن نے بھی اسی کو پسند کیا ہے۔

والنظری بہکین تحصیل بطریق الفکر من البدای لان من علم لازم امر اخر ثم علم وجود المعلوم لعلم بوجود المعلوم حصل له من العلمین السابقین وهما العلم باللائمة والعلم بوجود المعلوم العلم بوجود اللازم بالضرورة فلو لم یکن تحصیل النظری بطریق الفکر لم یحصل العلم الثالث من العلمین السابقین لان یحصل له بطریق الفکر وهو ترتیب امور معلومة للتادی الی المجهول کما اذا حاولنا تحصیل معرفة الانسان وقد عرفنا الحيوان والناطق ما تبناهما بان قدمنا الحيوان واخرنا الناطق حتی بتادی الذهن منه الی تصور الانسان کما اذا اردنا التصدیق بان العالم حادث ووصلنا التعبيرین طرفی المص وحکمنا بان العالم متغیر وکل متغیر حادث فحصل لنا التصدیق بمحدث العالم۔

ترجمہ

اور نظری ممکن ہے۔ اس کا حاصل کرنا فکر کے ذریعہ بدیہی سے۔ کیونکہ جو شخص ایک امر سے لزوم کو دوسرے امر کے لئے جان گیا یعنی اسے یہ معلوم ہو گیا کہ فلاں امر فلاں کے لئے لازم ہے۔ اس کے بعد وہ ملزوم کے وجود کو جان گیا تو اس کو ان دونوں سابق علوم سے اور وہ دونوں علم باللازم اور علم بوجود الملزوم ہیں۔ بداہتہً لازم کے وجود یعنی جس شخص نے ملازمت کو جان لیا اور ملزوم کو اس کا علم حاصل ہو گیا۔ تو ان دونوں کے جان لینے کے بعد بداہتہً اسے لازم کا وجود معلوم ہو جائے گا۔

ملازمت۔ دو چیزوں میں سے ایک کا دوسرے کیلئے لازم ہونا۔ ملزوم شئی جس کے لئے لازم ہو۔
قولہ فلولہ لیکن۔ پس اگر نظری کا حصول بطریق فکر ممکن نہ ہوتا تو (اس ترتیب سے) علم ثالث (تیسری چیز کا علم) مذکورہ سابقہ دونوں علوم سے لان حصولہ بطریق الفکر۔ کیونکہ اس کا حصول بطریق فکر ہوا ہے۔ اور فکر امور معلومہ کے ترتیب دینے کا نام ہے تاکہ مجہول تک پہنچا دے جیسے جب ہم نے انسان کی معرفت حاصل کر لیا ارادہ کیا۔ اور تحقیق ہم نے (پہلے سے) حیوان اور ناطق کو پہچان رکھا ہے۔ اور پھر ہم نے ان دونوں کو ترجیح کیا یعنی دونوں کی ترتیب دی (پس طریق کہ ہم نے الجوان کو مقدم کیا۔ اور الناطق کو مؤخر ذکر کیا) اور الجوان الناطق کہا (قولہ حتی یتادی الذہن منہ یہاں تک کہ ذہن اس (ترتیب) سے الانسان کے تصور معلوم ہونے تک پہنچ گیا۔ اور جیسے جب ہم نے العالم حادث کی تصدیق کا ارادہ کیا۔ اور مطلوب کے دونوں طرف کے درمیان یعنی العالم اور حادث کے درمیان، وسط میں المتغیر کو لے آئے۔ اور ہم نے حکم کیا کہ، العالم متغیر، اور کل متغیر حادث،، تو ہم کو حدوث عالم کی تصدیق حاصل ہو گئی۔

تشریح

والنظری ممکن تحصیلہ بطریق الفکر من بدیہی۔ اس عنوان پر شارح نے بدیہی مد سے نظری کو حاصل کر لیا طریقہ بیان فرمایا۔ اور مثال دے کر اس کو مدلل کیا ہے۔ چنانچہ فرمایا بدیہی سے بطریق فکر نظری کو حاصل کرنا ممکن ہے۔ اور دلیل اس دعویٰ کی یہ دی کہ۔ لان من علم لزوم الخ کیوں کہ جو شخص نے پہلے سے اس بات کو جان رکھا ہے کہ ایک شئی دوسری شئی کے لئے لازم ہوتی ہے اور ان دونوں باتوں کے جان لینے کے بعد ایک تیسری چیز کا علم حاصل ہو جائے گا کہ لازم بھی موجود ہے۔ پھر اس قاعدہ کی مثال تحریر کی اور فرمایا کہا اذا حاولنا تحصیل معرفۃ الانسان۔ جب ہم نے انسان کی معرفت کے حاصل کرنے کا قصد کیا اور پہلے سے ہم کو معلوم ہے۔ انسان میں حیوانیت یعنی جسم متحرک بالارادہ وحساس و جسم نامی و فیہ العباد ثلاثہ کا علم ہے۔ اسی طرح پہلے سے الناطق کے معنی بھی معلوم ہیں پھر ہم نے ان دونوں معلومات کو اس طرح ترتیب دیا۔ کہ پہلے الجوان کو پھر اس کے بعد الناطق کو رکھا۔ اور کہا الانسان ہو الجوان الناطق۔ تو اس ترتیب سے ہم کو انسان کی معرفت حاصل ہو گئی یعنی یہ کہ وہ حیوان ناطق ہے۔

دوسری مثال۔ اسی قاعدہ کی شارح نے دوسری مثال نامعلوم تصدیق کو حاصل کرنے کی ذکر فرمائی۔

اور کہا وکھا اذا اسنادنا التصدیق بان العالم حادث۔ جب ہم نے عالم کے حادث ہونے کی تصدیق کا ارادہ کیا تو اس طرح ترتیب دی کہ اس قضیہ کے دونوں اطراف موضوع و محمول یعنی العالم اور حادث کے درمیان لفظ متغیر کو ذکر کیا اور اس طرح پر کہا کہ العالم متغیر اور کل متغیر حادث۔ پھر اس سے جدا وسط کو خارج کر دیا تو باقی بچا العالم حادث۔ لہذا اس نظر و ترتیب سے ہم کو حدوث عالم کا علم حاصل ہو گیا۔

اعتراض :- آپ نے مذکورہ دونوں مثالوں سے سمجھ لیا ہو گا کہ دونوں مثالیں تصدیق کو معلوم کرنے کی شارح نے دی ہے۔ تصور نامعلوم کو حاصل کرنے کی مثال نہیں دی جس سے اندازہ ہوتا ہے کہ نظر و ترتیب صرف تصدیقات میں جاری ہو سکتی ہے۔ تصورات میں جاری نہیں ہوتی

الجواب :- ایسا نہیں ہے کہ تصور میں ترتیب ناممکن ہے بلکہ صورت حال یہ ہے کہ تصدیق میں تو یہ یقینی ہے۔ بطریق نظر نامعلوم تصدیق کو حاصل کیا جاسکتا ہے مگر تصورات میں ترتیب سے نامعلوم تصورات کو حاصل کرنا ضروری ہے نہیں۔ اور جو حاصل بھی ہوتا ہے وہ شبہ سے خالی نہیں ہوتا۔ اس لئے مجبوراً کو جمیع تصورات کو بدیہی کہنا پڑا ہے۔

والترتیب فی اللغة جعل کل شیء فی مرتبتہ، وفی الاصطلاح جعل الاشیاء المتعددة بحيث یطلق علیہا اسم الواحد ویکون لبعضہا نسبة الی البعض الی بالتقدم والتأخر والمراد بالامور ما فوق الامر الواحد وكذلك کل جمیع يستعمل فی التعریفات فی هذا الفن۔ وانما اعتبرت الامور لان الترتیب لا یمکن الا بین شئیین فصاعداً۔

ترجمہ اور لغت میں ترتیب کے معنی جعل کل شیء بمرتبة کے ہیں۔ یعنی ہر چیز کو اس کے اصلی مقام پر رکھ دینا۔ اور اصطلاح میں ترتیب کے معنی متعدد اشیا کو اس طور پر مرتب کر دینا کہ اس کو ایک نام دیا جاسکے۔ (اور ان متعدد اشیا میں سے) ہر ایک کو دوسرے کے ساتھ نسبت بھی ہو۔ (مناسبت ہو) تقدم و تأخر کی (یعنی متعدد اشیا میں سے بعض کو مقدم اور بعض کو مؤخر ہونے کی مناسبت و اہلیت پائی جاتی ہو)۔

والمراد بالامور الخ۔ اور امور سے مراد ما فوق الواحد ہے۔ (یعنی وہ امور ایک سے زائد ہوں یا دو ہوں یا تین یا اس سے بھی زائد) وكذلك کل جمیع اس طرح جمع (کا صیغہ) جو تعریفات کے موقع پر اس فن میں استعمال کیا جاتا ہے (اس سے ما فوق الواحد ہی مراد ہوتا ہے) وانما اعتبرت الامور۔ اور بیشک ترتیب میں امور کا اعتبار کیا گیا ہے۔ اس لئے کہ ترتیب ممکن نہیں ہے لیکن دو اشیا کے درمیان یا ان سے زائد کے درمیان۔

تشریح

شارح نے اس جگہ ترتیب کے لغوی معنی ذکر فرمائے ہیں۔ فرمایا۔ والترتیب فی اللغة لغت میں ترتیب ہر چیز کو اس کے اصلی مقام پر رکھنے کے ہیں۔ وفی الاصطلاح۔ اور اہل منطق کی اصطلاح میں متعدد اشیاء کو اس طور پر رکھ دینا کہ ان کو ایک نام دیا جاسکے۔ یعنی امور متعددہ کو شئی واحدہ سے تعبیر کیا جاسکے (ویکون لبعضہا نسبة اور ان امورہ متعددہ میں سے ایک کو دوسرے کے ساتھ تقدم و تاخر کی نسبت بھی ہو۔ یعنی یہ کہ ان میں سے کونسی پہلے رکھنی کی ہے اور کونسی بعد میں۔ والہذا دیا الامور۔ ترتیب۔ میں لفظ امور کا تذکرہ ہے جو کہ امر کی جمع ہے۔ تو شارح فرماتے ہیں امور سے ما فوق الواحد مراد ہے۔ تین امور کا ہونا ضروری نہیں ہے بلکہ کم از کم دو امور ترتیب میں پایا جانا ضروری ہے اس کے بغیر ترتیب ممکن نہیں ہے۔ اور دوسے زائد ہو جائیں تو کوئی طرح نہیں ہے اعتراض۔ شارح نے ترتیب لغوی کی تشریف فرمایا ہے جعل کل شئی بمرتبه یعنی ہر چیز کو اس کے مرتبہ میں رکھنا۔ اس میں بمرتبه میں ضمیر کا مرجع اگر لفظ کل ہے تو معنی یہ ہوں گے کہ شئی اپنے مرتبہ میں بھی موضوع ہو۔ دوسرے کے مرتبہ میں بھی موضوع ہی ہو اور یہ باطل ہے۔ اور اگرہ ضمیر کا مرجع کل کے بجائے شئی کو مانا جائے تو معنی یہ ہوں گے ہر شئی شئی واحدہ کے مرتبہ میں موضوع ہو اور یہ بھی باطل ہے۔ الجواب۔ ضمیرہ کا مرجع لفظ کل ہے۔ اور تعمیم کی وجہ سے اضافت لائی گئی ہے مراد یہ ہے کہ وہ مراتب جو ان اشیاء کے مناسب ہوں۔ یعنی عبارت کا مطلب یہ ہو ہو گا جعل الاستیاء فی مراتبہا اللائقہ بہا۔ اشیاء کو ان کے مناسب مراتب میں رکھنا۔

قولہ۔ وكذلك كل جمع يستعمل في التعريفات۔ یہ بھی ایک اعتراض کا جواب ہے۔ اعتراض یہ ہے کہ اگر تمہارے قول کے مطابق امور سے ما فوق الواحد مراد ہو تو یہ معنی امور کے مجازی ہیں۔ حقیقی معنی تو یہ ہیں کہ تین یا زائد امور مراد ہوں۔ حالانکہ قاعدہ ہے تعریف کے موقع پر الفاظ کے مجازی معنی کے استعمال سے استراز کرنا ضروری ہے تاکہ اشتباہ نہ ہو۔

الجواب۔ معنی مجازی ضرور ہیں مگر یہ معنی چونکہ اصطلاح میں استعمال کئے گئے ہیں۔ اس لئے حقیقت عرفہ بن گئے ہیں۔ اس لئے مجاز کا استعمال لازم نہیں آتا پھر یہ قاعدہ کلیہ نہیں ہے بلکہ اکثری ہے کہ تعریف کے موقع پر جمع کے صیغوں سے ما فوق الواحد مراد ہوتے ہیں۔ اس لئے نوح اور جنس کی تعریف میں یہ صیغے ایسے نہیں ہیں۔ قولہ انما اعتبارت۔ اس سے شارح کا مقصد یہ ہے کہ امور کا اعتبار کسی چیز کو خارج کرنے کے لئے نہیں ہے۔ بلکہ جو اشیاء ترتیب میں ضروری ہیں ان کو ذکر کر کے تعریف کی وضاحت مقصود ہے

وبالمعلومه الامور الحاصلة صورها عند العقل وهي تناول التصورية والتصديقية من اليقينيات
والظنيات والجهليات فان الفكر كما يجرى في التصورات يجرى ايضا في التصديقيات كما يكون في

یقینی یکنون یعنی الظنی والجهلی اما الفکری فی التصور والتصدیق یقینی فکما ذکرنا واما فی الظن فقولنا هذا الحائط ينتشر منه التراب وكل حائط ينتشر منه التراب فهو ينهدم فهذا الحائط ينهدم واما فی الجهلی فکما اذا قيل العالم مستغن عن المؤثر وكل مستغن عن المؤثر قديم لا يقال العلم من الالفاظ المشتركة فانه كما يطلق على الحصول العقلي كذلك يطلق على الاعتقاد المجازي المطابق الثابت هو اخص من الاول ومن شرائط التعريفات التحرر عن استعمال الالفاظ المشتركة لاننا نقول الالفاظ المشتركة لا تستعمل فی التعريفات الا اذا قامت قرينة تدل علی تعیین المراد من معانیها وهم هنا قرينة دالة علی ان المراد بالعلم المذكور فی التعريف الحصول العقلي فانه لم يفسر فی هذا الكتاب الابه وانها اعتبار الجهل فی المطيحت قال للتادی الى المجهول لاستحالة استعمال المعلوم وتحصيل الحاصل وهو اعم من ان يكون تصوريا او تصديقا اما المجهول التصوري فالتسابه من الامور التصويرية واما المجهول التصديقي فالتسابه من الامور التصديقية.

ترجمہ اور جس طرح امور سے ما فوق الواحد مراد ہے۔ اسی طرح معلوم سے بھی مراد وہ معلومات ہیں جن کی صورتیں عقل میں ماحصل ہوں اور وہ (یعنی صورت حاصل) تصویر یہ ہوں یا تصدیقا میں سے ہوں۔ یا ظنیات میں سے ہوں۔ اس لئے کہ فکر جس طرح تصورات میں جاری ہوتی ہے۔ اسی طرح تصدیقات میں بھی جاری ہوتی ہے۔ اور جس طرح یقینی میں جاری ہوتی ہے۔ اسی طرح ظنی۔ اور جہلی میں بھی۔ قولہ واما الفکری فی التصور۔ اور بہر حال فکر تصور اور تصدیق یقینی میں پس جیسا کہ (سابق میں اس کی مثال) ہم ذکر کر چکے ہیں۔ اور بہر حال ظنی میں تو جیسے ہمارا قول کہ لہذا الجدار ينتشر منه التراب وكل حائط ينتشر منه التراب ينهدم فهذا الحائط ينهدم۔ اس دیوار سے مٹی جھڑتی ہے اور ہر وہ دیوار جس سے مٹی جھڑ جھڑ کر گرتی ہے وہ گر جاتی ہے پس یہ دیوار بھی گر جائیگی۔ اور بہر حال جہلی کی مثال پس جیسے کہا جائے کہ العالم مستغن عن المؤثر وكل مستغن عن المؤثر فهو قديم۔ عالم مؤثر سے مستغنی ہے اور ہر وہ چیز جو مؤثر سے مستغنی ہو قديم ہوتی ہے لہذا عالم قديم ہے۔

لا يقال العلم عن الالفاظ المشتركة۔ الخ اور اعتراض نہ کیا جائے کہ تعریف میں العلم الفاظ مشترکہ میں سے استعمال کیا گیا ہے۔ اس لئے کہ وہ (علم) جس طرح حصول عقلی پر بولا جاتا ہے۔ اسی طرح اس کا اطلاق اعتقاد جازم مطابق ثابت میں بھی ہوتا ہے۔ اور یہ معنی اخص ہیں۔ پہلے معنی سے ومن شرائط التعريفات اور تعریف کے شرائط میں سے ہے کہ احتراز کرنا ایسے الفاظ کے استعمال کرنے سے جو مشترک معنی رکھتے ہیں لانا نقول۔ اس لئے کہ ہم جواب دیں گے۔ مشترک الفاظ تعریف میں استعمال نہیں کئے جاتے بلکہ

اس وقت جب کہ ایسا قرینہ موجود ہو جو مراد کی یقین پر دلالت کرتا ہو۔ اس کے بعد میں معنی میں سے۔ اور اس جگہ ایسا قرینہ جو دلالت کر نیوالا ہو کہ علم مذکورہ فی التعریف سے مراد حصول عقلی ہے۔ کیونکہ اس کی (علم کی) تفسیر اس کتاب میں نہیں ہے۔ مگر اس سے داناہما اعتبار الجہل فی المطلوب۔ اور مطلوب میں جہل کا اعتبار کیا ہے۔ چنانچہ مصنف نے فرمایا ہے لیتادی الی الجہول (تاکہ جہول تک پہنچا دے)۔ اس لئے کہ معلوم کا علم حاصل کرنا محال ہے اور تحصیل حاصل ہے۔ دھوا عمہ ان یکون۔ مطلوب عام ہے اس سے کہ وہ تصوری ہو یا تصدیقی ہو۔ بہر حال جہول تصوری پس اس کا اکتساب امور تصوریہ کے ذریعہ ہوگا۔ اور بہر حال جہول تصدیقی تو ان کا اکتساب امور تصدیقیہ کے ذریعہ کیا جائیگا۔

تشریح جس طرح شارح نے امور سے مناطقہ کی مراد پر روشنی ڈالی تھی۔ اسی طرح لفظ معلوم کی بھی وضاحت کی ہے۔ فرمایا وبالعلومۃ المحاصلة الخ۔ کہ معلومتہ سے مراد وہ معلومات ہیں جن کی صورتیں عقل میں حاصل ہوں۔ اور صورت حاصلہ عام ہے خواہ وہ صورتیں تصوری ہوں یا تصدیقی کی۔ اور یقینیہ ہوں یا ظنیہ۔ اور جہلیات میں سے ہوں۔ دلیل اس عموم کی یہ ہے کہ قولہ فان الفکر کہا بجہل فی التصورات۔ فکر و نظر جس طرح تصورات میں جاری ہوتی ہے۔ اسی طرح تصدیقات میں بھی جاری ہوتی ہے۔ نیز جس طرح یقینی میں جاری ہوتی ہے اسی طرح ظنی اور جہلی میں بھی۔ چونکہ اس جگہ شارح نے یقینیات کی مثال نہیں دی اس لئے سابق مثال کا حوالہ دیدیا۔ فرمایا والتصدیق بالیقینی۔ اور بہر حال تصدیق یقینی کی مثال تو جیسا کہ ہم سابق میں ذکر کر چکے ہیں واما الظنی فکقولنا۔ ظنی کی مثال تو یہ ہے کہ اس دیوار سے مٹی گرتی ہے۔ اور ہر وہ دیوار جس سے مٹی جھڑتی ہوگی وہ گر جایا کرتی ہے لہذا پس یہ دیوار بھی گر جائے گی۔

واما الجہلی۔ وہ قیاس جو صورت جہلیہ سے مرکب ہو اس کی مثال شارح نے دی ہے کہ عالم موثر سے مستغنی ہے۔ اور ہر وہ چیز جو موثر سے مستغنی ہوتی ہے وہ قدیم ہوتی ہے لہذا پس عالم قدیم ہے لا ینقال العلم من الالفاظ الخ۔ اعتراض یہ ہے کہ تعریف میں لفظ علم کا استعمال کیا گیا ہے۔ اور علم مشترک لفظ ہے۔ جس طرح مطلق حصول عقلی پر اس کا اطلاق ہوتا ہے۔ اسی طرح علم کا اطلاق اعتقاد جازم مطابق للواقع پر بھی۔ اور معنی عام اور دوسرے معنی خاص ہیں۔ اور تعریف شئی کیلئے شرط یہ ہے کہ الفاظ مشترکہ کا استعمال حدود کے موقع پر نہ کیا جائے ہاں اگر کوئی قرینہ دالہ موجود ہو تو کوئی حرج نہیں ہے۔ داناہما اعتبار الجہل فی المطلوب۔ سوال یہ تھا کہ مطلوب اگر جہول ہو تو مطلب جہول مطلق لازم آتا ہے۔ شارح نے اس کے جواب میں فرمایا کہ چونکہ معلوم کا حاصل کرنا بھی محال ہے۔ اور تحصیل حاصل ہے اس لئے نامعلوم مطلوب کو نظر و فکر کے ذریعہ حاصل کیا جاتا ہے۔

دھوا اعم۔ مطلوب خواہ تصوری ہو یا تصدیقی ہر دونوں کو بطریق نظر و ترتیب حاصل کرتے ہیں البتہ مجہول تصوری کو امور تصوریہ سے اور مجہول تصدیقی کو امور تصدیقیہ سے حاصل کرتے ہیں۔
 اعتراض :- شارح نے کہا ہے کہ فان الفکر کما یجری فی التصورات یعنی نظر و فکر جس طرح تصورات میں جاری ہوتا ہے۔ اسی طرح تصدیقات میں بھی جاری ہوتا ہے۔ چونکہ تصدیقات میں نظر و فکر کا جاری ہونا تحقیق سے ثابت ہے۔ اور تصورات میں نظر و فکر کا جاری ہونا امر محقق نہیں ہے۔ اس لئے شارح کو اس طرح کہنا چاہئے تھا۔ کہ نظر و فکر جس طرح تصدیقات میں جاری ہوتا ہے ویسے اسی تصورات میں بھی جاری ہوتا ہے تاکہ تصدیقات کے ساتھ تصورات کی تشبیہ ہوتی مگر شارح نے اس کا عکس کر دیا ہے۔ ایک غیر محقق کے ساتھ تحقیقی چیز کو تشبیہ دی ہے۔

الجواب :- اس اعتراض کا جواب یہ ہے کہ شارح نے مبالغہ ایسا کیا ہے۔ قولہ ہذا الحائط منتشر منہ التراب الخ۔ اس میں قیاس اس طرح پر کیا گیا ہے کہ ہذا الحائط الخ۔ صغریٰ ہے اور یقینی ہے۔ اور کل حائط منتشر منہ التراب فهو منہم کبریٰ ہے اور ظنی ہے۔ اس لئے کہ مٹی کے گرنے سے دیوار کا منہم ہو جانا ضروری نہیں ہے۔ اسکا نتیجہ بھی ظنی ہوگا۔ اس لئے کہ قاعدہ ہے کہ نتیجہ ہمیشہ ارذل کے جامع ہوتا ہے قولہ وانہا اعتبار الجہل۔ مطلوب مجہول ہونے کی صورت میں طلب مجہول مطلق کا اعتراض لازم آتا ہے الجواب :- آپ سلم العلوم اور ملا حسن وغیرہ کتابوں میں پڑھ لیں گے۔ مجہول مطلق کی طلب کے لازم آنے سے بچنے کے لئے علماء نے یہ تاویل کی ہے کہ مطلوب من کل جہۃ مجہول نہیں۔ بلکہ جو جہت مطلوب ہے۔ وہ مجہول ہے۔ اس کی دوسری جہات معلوم ہوتی ہیں اور جو جہات اس کی معلوم ہیں۔ ان سے نامعلوم جہت کو حاصل کرتے ہیں اس لئے مجہول مطلق کی طلب لازم نہیں آئے گی۔

فالتسابق :- شارح نے نامعلوم کے حاصل کرنے کے دو ہی طریقے ذکر کئے ہیں۔ یعنی نامعلوم تصور کو امور تصوریہ سے حاصل کریں گے۔ اور نامعلوم تصدیقی کو امور معلومہ تصدیقیہ سے حاصل کریں گے۔ گویا کتساب کے ہی صرف دو طریقے ہیں اور کتساب انہیں دو طریقوں پر منحصر ہے۔
 الجواب :- چونکہ یہ دونوں طریقے واقعی ہیں اس لئے ان کو صراحت سے ذکر کر دیا گیا ہے۔ رہا یہ کہ تصورات نامعلومہ کو تصدیقات معلومہ سے حاصل کرنا یا اسکا عکس کرنا تو اب تک اسکا ثبوت نہیں ہو سکا ہے۔ مگر ان دونوں طریقوں کے محال ہونے پر بھی کوئی دلیل قائم نہیں ہو سکتی۔

ومن لطائف هذا التعريف انه مشتمل على العمل الاسماع بالترتيب اشارة الى العلة الصورة بالمطابقة فان صورة الفكرة هي الهيئة الاجتماعية المحاصلة للتصورات والتصدیقات كالمهيئة لاجزاء السوي في اجتماعها وترتيبها والى العلة الفاعلية بالالتزام اذ لا بد لكل ترتيب من مرتبة

وہی القوتہ الفاعلیۃ کا لفظاً بالسریر و اموراً معلومۃ اشارۃ الی العلة المادیۃ کقطع الخشب للسریر و لیتادی الی مجهول اشارۃ الی العلة الفانیۃ فان الغرض من ذلك الترتیب لیس الا ان یتادی الذہن الی المظالم المجهول کجلوس السلطان مثلاً علی السریر۔

ترجمہ اور اس کی خوبیوں میں سے ایک خوبی یہ ہے کہ تعریف چاروں علتوں پر مشتمل ہے۔ پس لفظ ترتیب علیہ صورت یہ کی طرف بالمطابق اشارہ ہے کیونکہ فکر صورت درحقیقت وہ ہیئت اجتماعیہ ہے۔ جو تصورات و تصدیقات کو حاصل ہوتی ہے۔ جیسے وہ ہیئت اجزاء تحت کو ان کے اجتماع اور ترتیب سے حاصل ہوتی ہے۔ اور علت فاعلیہ کی طرف بالالتزام اشارہ ہے۔ اس لئے کہ ہر ترتیب کے لئے کسی نہ کسی مرتب (ترتیب دینے والے) کی ضرورت ہوتی ہے۔ (اور اس حکم وہ قوت عاقلہ ہے جس طرح برصی تحت کے لئے علت فاعلی ہے۔ اور امور معلومہ علت مادیہ کی طرف اشارہ ہے جیسے لکڑی کے کٹنے تحت کے لئے اجزاء ہیں۔ اور لیتادی الی المجهول۔ علت غائیہ کی طرف اشارہ ہے۔ اس لئے اس ترتیب سے عرض یہ ہوتی ہے کہ ذہن مطلوب مجهول کی جانب پہنچ جائے۔ جیسے بادشاہ کا بیٹھنا تحت کے لئے عرض ہے۔

تشریح شارح نے تعریف کی خوبی اس طرح بیان کی ہے کہ اس تعریف میں علل اربعہ یہ ہیں علت فاعلی۔ علت مادی۔ علت صوری۔ اور علت غائی۔ ان میں سے علت غائی کا وجود پہلے ہوتا ہے مگر وقوع سب سے آخر میں ہوا کرتا ہے۔ کیونکہ انسان بیٹھنے کی غرض سے تحت بنواتا ہے۔ اس لئے اس علت کا تحقق پہلے اور وقوع بعد میں ہوتا ہے۔

علل اربعہ کو تعریف میں منطبق کرنے سے پہلے تعریف کے الفاظ ذہن نشین کر لیجئے ترتیب امور معلومہ لیتادی ذلك الترتیب الی تحصیل المجهول۔ اس میں امور معلومہ علت مادی ہے جیسے تحت کے لئے لکڑی کے ٹکڑے۔ اور ترتیب دینے کے لئے مرتب کا ہونا التزاماً ثابت ہے جو علت فاعلی ہے جیسے نجار اور برصی تحت بنانے کے لئے۔ اور اس ترتیب سے جو ہیئت امور معلومہ کی حاصل ہوتی ہے۔ وہ علت صوری ہے اور لیتادی ذلك الترتیب الی تحصیل المجهول، علت غائیہ ہے۔

شئی کے وجود کے لئے یہی چار علتیں ہوتی ہیں۔ اس انحصار کی دلیل یہ ہے۔ ہر وہ مرکب جو کسی اختیار فاعل سے صادر ہو۔ اس کے لئے چار علتوں کا پایا جانا ضروری ہے کیونکہ مرکب دو حال سے خالی نہیں۔ علت اس مرکب سے خارج کوئی چیز ہے یا اسی مرکب میں داخل ہے۔ اگر علت شئی کے اندر داخل پائی جاتی ہے تو اس علت سے شئی کا وجود بالفعل ہوگا یا بالقوہ ہوگا۔ اگر بالفعل ہوگا تو وہ علت صوری ہے اور بالقوہ ہوگا تو وہ علت مادی ہے۔

اور علت اگر شئی مرکب بخارج کوئی چیز ہے۔ تو آیا اس سے مرکب کا صدور ہوگا۔ یا وہ اس کے صدور کا سبب ہوگا اگر اس صدور ہوگا تو وہ علت فاعلی ہے اور صدور کا سبب ہوگی تو وہ علت غائی ہے۔
 لہذا ان علل اربعہ کی جداگانہ تعریف اس طرح ہے۔ علت مادی وہ علت ہے جو معلول کا جزو ہو اور اس کی وجہ سے معلول کا بالفقہ وجود ہو۔ علت صورتی وہ ہے جو معلول کا جزو ہو۔ اور اس کی وجہ سے معلول کا وجود بالفعل ہو۔ یہ دونوں چونکہ ماہیت کے لئے مقوم ہوتی ہیں۔ اور اس میں داخل ہوتی ہیں۔ اس لئے ان کو علل ماہیت بھی کہا جاتا ہے۔ علت فاعلی وہ ہے جو معلول سے خارج ہو۔ اور معلول کے لئے مباشر ہو۔ اور علت غائی وہ علت ہے جو معلول سے خارج ہو اور اس کے صدور کا باعث ہو چونکہ یہ دونوں علتیں شئی کی ماہیت سے خارج ہوتی ہیں اس لئے ان کا نام علل وجود ہے۔ تعریف کی خوبی اور عمدگی یہی ہے کہ اس میں علل اربعہ موجود ہوں۔ مگر کبھی ایسا بھی ہوتا ہے تعریف ایک ہی علت سے کردی جاتی ہے جیسے السیر موضوع للنجار۔ اسی طرح کبھی دو علتوں سے کردی جاتی ہے۔ جیسے السیر مرکب من الخشب و موضوع للنجار۔ اور کبھی تین علتوں کو بیان کرتے ہیں جیسے السیر مرکب من قطع الخشب و الصوف و موضوع للنجار وغیرہ۔

سوال :- مذکورہ چار علتیں معروف ہیں۔ اور قاعدہ ہے کہ معروف ہمیشہ معروف پر محمول ہوا کرتا ہے جیسا کہ سلم نے کہا ہے۔ المعروف مقول مثلاً انسان کا معروف حیوان ناطق ہے تو اس طرح محمول بنایا جاتا ہے الانسان حیوان ناطق۔ درانحالیکہ ان چاروں علتوں میں سے کسی ایک کو بھی فکر پر محمول نہیں کیا جاسکتا ہے۔
 جواب :- سوال تو جب ہوتا ہے جب علل اربعہ حقیقت میں معروف ہوتے۔ یہاں ایسا نہیں ہے۔ مقصد مصنف کا اس مقام پر صرف یہ ہے کہ علل کے اعتبار سے معلول کے لئے کچھ ایسے محمولات لے لئے جاتے ہیں جن میں اس بات کی صلاحیت ہوتی ہے کہ وہ محمول ہو سکیں۔ اس لحاظ سے تعریف کردی جاتی ہے ورنہ ظاہر ہے کہ یہ علل اربعہ معلول کے بالکل مبائن ہیں۔

وذلك الترتیب ای الفکر لیس بصواب دائماً لان بعض العقلاء یناقض بعضاً فی مقتضی افکارهم فمن واحد یتادی فکره الی التصدیق بحدوث العالم ومن آخر الی التصدیق بقدمه بل الانسان الواحد یناقض نفسه بحسب الوقتین فقد یفکر ویؤدی فکره الی التصدیق بقدم العالم ثم یفکر ویساق فکره الی التصدیق بحدوثه فالفکر ان لیس بصوابین والالزام اجتماع النقیضین فلا یكون کل فکر صواباً فہست الحاجة الی قانون یفید معرفۃ طرق الکسب والنظریات التصوریۃ والتصدیقیۃ من ضروریاتہا والاصاطۃ بالافکار صلیحۃ والافاسدۃ الواقعۃ فیہا فتلک الطرق حق یعرف منه ان کل نظری ہای طریق یکسب وای فکر صمیم وای فکر فاسد۔

ترجمہ :- اور یہ ترتیب یعنی فکر دائماً درست بھی نہیں ہوتی۔ اس لئے فکر کے مقتضی کے مسئلہ پر عقلاً بعض بعض

کے مناقض اور مخالف ہوتے ہیں۔ پس ایک عقل والے کی فکر پہونچانی ہے حدوث عالم کی تصدیق تک۔ اور دوسرے کی فکر اس کے قدیم ہونے کی تصدیق تک۔ بلکہ ایک ہی آدمی اپنے نفس کے خلاف اور مناقض کر دیتا ہے۔ دو وقتوں کے لحاظ سے پس کبھی فکر کرتا ہے۔ اور اس کی فکر قدم عالم تک پہونچا دیتی ہے۔ لہذا پس مذکورہ دونوں فکروں میں سے دونوں فکر درست نہیں ہیں۔ ورنہ اجتماع نقیضین لازم آجائیگا (جو کہ باطل ہے) لہذا پس نتیجہ یہ نکلا کہ ہر فکر درست اور صواب نہیں ہوتی۔ پس حاجت ہوئی ایک ایسے قانون کی جو فائدہ دے نظریات تصور یہ و تصدیقیہ کے اکتساب کی معرفت کا یعنی اس قانون سے اکتساب کے طریقے جانے جاسکتے ہوں۔ اور ان طریقوں سے تصور و تصدیق نظری کا کسب کیا جاسکتا ہو) ان کی بدیہیات سے۔ (یعنی تصور بدیہی سے تصور نظری کے کسب کا طریقہ اور تصدیق بدیہی سے تصدیق نظری کے کسب کا طریقہ معلوم کیا جاسکتا ہو۔) والا حاطة بالذکاء الصبیحة الخ۔ اور اس قانون سے احاطہ کا فائدہ حاصل ہو سکے افکار صحیح ہے۔ اور فاسدہ کے جو اس فکر میں واقع ہو۔ یعنی ان طرق میں سے کونسا طریقہ صحیح ہو۔ اور کونسا طریقہ فاسد اور غلط ہے۔ حتیٰ يعرف منه الخ تاکہ اس سے پہلے پہچان لیا جائے۔ کہ ہر نظری کس طریقہ سے کسب کی جاتی ہے۔ اور کونسی فکر صحیح ہے۔ اور کونسی فکر فاسد ہے

نتیجہ

وذلك الترتیب۔ احتمال تھا کہ یہ خیال ذہن میں پیدا ہو کہ کسب کا جو طریقہ ہے یعنی امور معلومہ کی ترتیب جب پائی جائے گی۔ تو نامعلوم ہم کو حاصل ہو جائیگا۔ اور وہی صحیح و غلط کا معیار ہوگا۔ نیز یہ کہ اس فکر و ترتیب میں کوئی غلطی واقع نہ ہوگی۔ شارح نے اس وہم کو دور فرمایا۔ ذلك الترتیب یعنی ضروری نہیں ہے کہ مذکور ترتیب ہمیشہ صحیح ہو۔ اس لئے کہ اہل عقل کی فکر و ترتیب کے بعد جو نتائج نکلے ہیں ان میں باہم بڑا تناقض پایا جاتا ہے۔

مثلاً الخ التصدیق بحدوث العالم۔ بعض اہل عقل نے امور معلومہ کی ترتیب دی۔ اور اس کا نتیجہ نکالا کہ عالم حادث ہے۔ اس کے برخلاف دوسری جماعت نے بھی امور معلومہ کو مرتب کیا۔ اور اس سے نتیجہ نکالا کہ عالم قدیم ہے قولہ فالفکر ان لیس بالصوابین۔ ظاہر ہے۔ دونوں فکروں میں بڑا تضاد ہے۔ ایک سے عالم کا حدوث ثابت ہوتا ہے۔ دوسری سے اسی عالم کا قدیم ہونا معلوم ہوتا ہے۔ اگر بالغرض دونوں نتائج فکر کو صحیح مان لیا جائے تو محال لازم آجائیگا اور وہ ہے اجتماع نقیضین۔

فلا یكون کل فکر صواباً۔ لہذا ہر فکر صحیح نہیں ہو سکتی۔ لاحالہ ایک کو صحیح اور دوسری کو فاسد اور غلط کہنا پڑیگا فہست الحاجة الخ قانون الخ۔ سوال یہ ہے کہ دونوں متضاد فکروں میں سے کس کو درست اور کس کو فاسد اور فاسد کہا جائے۔ اس کے لئے ایک ایسے قانون کی حاجت واقع ہوئی۔ جو اول اکتساب کا طریقہ بتائے۔ دوسرے یہ کہ جس سے فکر صحیح و فاسد کا امتیاز حاصل ہو سکے۔ تاکہ یہ معلوم ہو سکے کہ کونسی فکر صحیح ہے۔ اور کونسی فاسد۔ بحسب الوقتین۔ یعنی ایک ہی شخص دو مختلف اوقات میں فکر و ترتیب کا کام کرتا ہے۔ ایک وقت میں اس کی فکر کا نتیجہ کچھ اور نکلتا ہے۔ دوسرے وقت میں اس کی فکر کا نتیجہ اس کی ضد برآمد ہوتا ہے۔

سوال :- اس پر طالب علمانہ سوال یہ ہے کہ جب اوقات تبدیل ہو گئے تو تناقض نہ پایا گیا اس لئے کہ تناقض کیلئے وحدت زمان شرط ہے اور بحسب الوقتین کی قید سے اتحاد وقت نہ پایا گیا اس لئے تناقض کیسا؟
جواب :- تناقض میں اتحاد زمان کی قید کے دو معنی ہیں۔ ایک وہ زمانہ جس میں فکر اور حکم کیا گیا ہو۔ دوسرا وہ زمانہ ہے۔ اعتبار حکم کا ہے تناقض کے لئے جو وحدت زمان کی شرط ہے اس میں اعتبار حکم کا زمانہ مراد ہے۔
اعتراض :- کتاب میں مذکور ہے۔ بعض اہل عقل کی بعض افکار میں تناقض واقع ہوا ہے معلوم جزئی میں تناقض واقع ہوا۔ اس سے کلی قانون کی کیا حجت ثابت نہیں ہوتی۔ بلکہ جہاں غلطی واقع ہوئی ہو اسکو درست کر دیا جانا چاہئے تھا۔ جواب :- علاحدہ جزئیات کا احصاء دشوار ہے جن کے لئے اصلاح کی فکر کی جاتی اس لئے قانون کلی کی حاجت واقع ہوئی۔

سوال :- شارح نے من ضرور یا تنہا فرمایا ہے۔ یعنی تصور و تصدیق بدیہیات سے ہی نظریات حاصل کیا جاسکتا ہے۔ حالانکہ بسا اوقات ایسا ہوتا ہے کہ ایک نظری کو دوسرے نظری سے اور دوسرے سے تیسری نظری کو حاصل کرتے ہیں۔ مثال کے طور پر ہم نے اولاً انسان کو حیوان ناطق سے حاصل کیا اور حیوان ناطق کو جسم نامی سے اور جسم نامی کو جسم مطلق سے حاصل کیا۔
جواب :- شارح کی مراد یہ نہیں ہے کہ نظری کا اکتساب ابتداء ہی سے تصور بدیہی اور تصدیق بدیہی سے ہوتا ہے۔ بلکہ مقصد یہ ہے کہ سلسلہ اکتساب بدیہی پر منتهی ہونا چاہئے تاکہ اس بدیہی پر سلسلہ اکتساب کو ختم کیا جاسکے ورنہ دور یا سلسل مستحیل لازم آئے گا جو کہ باطل ہے۔
قولہ ۱۲ فکر صحیح۔ یہ ایک ضروری بحث ہے اس موقع پر نوکر کے صحیح ہونے اور نادرست ہونے کو عرض کیا جاتا ہے۔

ہم نے فکر کے ذیل میں علل اربعہ کا ذکر کیا ہے۔ جس سے یہ معلوم ہو چکا ہے۔ کہ فکر کے لئے مادہ بھی ضروری ہے۔ اور صورت بھی۔ مادہ کی ضرورت امور معلومہ سے پوری ہو جاتی ہے۔ اور ترتیب سے ہیئت کلی جزئی موضوع و محمول کی بنتی ہے۔ وہ اس کی صورت کے قائم مقام ہے۔ اور ہر موضوع سے عرض و البتہ ہوتی ہے۔ اس کے حاصل ہونے کے لئے ان دونوں کا درست ہونا ضروری ہے۔ اس لئے کہ یہی دونوں چیزیں یعنی مادہ اور صورت اس کی ذاتیات ہیں۔ اور ماہیت کا قوام انہیں دونوں سے ہوتا ہے۔
عرض اس نظر و ترتیب سے یہ ہوتی ہے کہ وہ موصل الی المجهول ہو اور نظر فاسد اس سے دور اور ممتاز ہو جائے۔ یہ مقصد اسی وقت پورا ہو سکتا ہے جب اس کا مادہ اور صورت دونوں درست ہوں تو تصورات میں مادہ کے درست ہونے کی یہ صورت ہے کہ تصورات میں سے جو جس کا مقام ہے وہ اپنے مقام پر ٹھیک سے رکھا جائے مثلاً جنس کی جگہ جنس کو اور فصل کی جگہ فصل یا خاصہ مذکور ہو۔ اسی طرح تصدیقات میں اس کے درست ہونے کی یہ صورت ہے کہ صغریٰ کی جگہ ایسا قضیہ ذکر کیا جائے جو اصغر پر مشتمل ہو

اسی طرح کبریٰ کی جگہ ایسا قصیدہ ذکر کیا جائے جس میں اکبر پایا جاتا ہو۔
 خلاصہ یہ ہے کہ جب کسی تصدیق نامعلوم یا تصور نامعلوم کو کسب کر نیکارادہ کیا جائے تو ترکیب کیف ما اتفق نہ
 ہوتا ہے۔ بلکہ ترکیب میں ایسے تصور و تصدیق کا ہونا ضروری ہے جن میں باہم مطلوب کے ساتھ خاص مناسبت
 پائی جاتی ہو۔ جیسے ان کا ذاتی ہونا اور محمول کا مساوی ہونا۔ بہر حال مطلوب تصویری اور مطلوب تصدیقی ہر ایک
 کے لئے خاص خاص مبادیات ہیں۔ پھر ان مبادیات مخصوصہ مطلوب کو کسب کرنے کے لئے مخصوص طریقے ہیں۔
 مثلاً تصورات میں حد اور رسم ہے۔ اور تصدیقات میں قیاس استقرار اور تمثیل ہے۔ پھر ان میں ہے ہر ایک
 کے لئے خاص خاص شرائط بھی ہیں۔ جیسے معرف کا مساوی ہونا۔ اور اس کا اعلیٰ ہونا۔ اور صغریٰ کا موجب ہونا۔
 کبریٰ کا کلیہ ہونا وغیرہ۔

بہر حال اس طرح کے امور کا کتساب سے پہلے جمع ہونا ضروری ہے۔ تب ہی مطلوب تک آسانی کے ساتھ
 درستگی کے ساتھ پہنچا جاسکتا ہے۔

وذلك القانون هو المنطق وانما سمي به لان ظهور القوة النطقية انما يحصل بسببه وسموه بانه الة
 قانونية تعصم مراتبها الذهن عن الخطاء في الفكر فاللة هي الواسطة بين فاعل ومنفعل في اصول
 اثر الة كالنشاء للنجم فانها واسطة بينه وبين الخشب في اصول اثر الة فالفيد الاخير
 لافراج العلة المتوسطة فانها واسطة بين فاعلها ومنفعلها اذ علة الشئ علة ذلك الشئ
 بالواسطة فان اذ كان علة لب وب علة لم كان اعلية لم ولكن بالواسطة ب الا انها ليست بالواسطة
 بكنهها في وصول اثر العلة البعيدة الى المعلول لان اثر العلة البعيدة لا يصل الى المعلول فضلا من
 ان يتوسط في ذلك شئ اخر وانما الواصل اليه اثر العلة للمتوسطة لانه صادر منها وهو من البعيدة

ترجمہ اور یہی قانون منطق ہے۔ اور اس کا منطق اس لئے نام رکھا گیا ہے۔ کہ قوت نطق کا ظہور
 اسی کے سبب سے حاصل ہوتا ہے۔ اور اس کی تعریف علماء منطق نے یہ کی ہے۔ وہ ایسا
 آر قانونی ہے جس کی رعایت ذہن کو خطا فی فکر سے بچاتی ہے۔ پس آلہ (کے معنی) وہ واسطہ ہوتا ہے
 فاعل اور اس کے منفعل کے درمیان اس تک اس کے اثر کے پہنچنے میں۔ جس طرح آہ بخار کے لئے
 اس لئے کہ وہ یعنی آہ اس کے درمیان (بخار کے درمیان) اور خشب (لکڑی) کے درمیان اس کے
 اثر کے اس تک (لکڑی تک) پہنچنے میں واسطہ ہوتا ہے (یعنی بخار کے فعل کا اثر لکڑی تک آراہ
 کے واسطہ سے پہنچتا ہے۔

فالفيد الاخير لافراج العلة المتوسطة۔ پس (تعریف میں ذکر کی گئی) آخری قید علة متوسطة

خارج کرنے کیلئے ہے۔ اس لئے وہ علت ہوتی ہے اس کے فاعل اور اس کے منفعل کے درمیان۔
اذ علت علت الشئ علت لذلك الشئ۔ اس وجہ سے کشتی کی علت کی علت اس شئی کے لئے بالواسطہ علت
ہوتی ہے۔ اس لئے کہ جب ب کیلئے علت ہو اور ب علت واقع ہو ج کے لئے ابھی ج کے لئے علت ہو گا۔
لیکن ب کے واسطہ سے۔

الانہا لیست۔ لیکن بیشک وہ (یعنی علت کی علت) دونوں کے درمیان براہ راست علت نہیں
ہوتی۔ علت بعیدہ کے اثر کے پہنچنے کے لئے معلول تک۔ کیونکہ علت بعیدہ معلول تک نہیں پہنچ پاتی ہے
کہ اس صورت میں کوئی دوسری کشتی واسطہ بھی ہو۔

وانہا الواصل الیہ۔ بیشک اس تک (معلول تک) علت متوسطہ کا اثر پہنچتا ہے۔ اس لئے کہ وہ
(یعنی معلول) اس سے صادر ہوا ہے۔ اور وہ علت متوسطہ بعیدہ سے صادر ہوتی ہے۔

تشریح کے سابق میں شارح نے منطق کی ضرورت بیان کرتے ہوئے غلطی سے بچنے اور نظر و ترتیب
میں خطا کو معلوم کرنے کی ضرورت پر روشنی ڈالی ہے اور کہا ہے کہ خطا سے بچنے کیلئے
ایسے قانون کی حاجت ہے جس کی رعایت فکر میں خطا سے بچا سکے۔ اب یہاں اس قانون کا نام اور
اس کی اصطلاحی تعریف بیان کرتے ہیں۔ فرمایا وذلك القانون هو المنطق۔ اسی قانون کا نام اصطلاح
منطق میں منطق ہے۔

وجہ تسمیہ :- منطق نام رکھنے کی یہ وجہ ہے کہ اسی قانون کے ذریعہ قوت گویائی (یعنی بولنے کی
قوت) کا ظہور ہوتا ہے۔ بالفاظ دیگر جو شخص منطق سے واقف ہو جاتا ہے وہ اپنے اس مقابل پر جو منطق
سے ناواقف ہو منطق ظاہری میں یعنی بات کرنے میں اس پر غالب رہتا ہے۔ یا یوں کہا جائے کہ منطق
کا جاننے والا بات کرنے پر قادر ہوتا ہے۔ اور اس سے جو جاہل ہو وہ اس قدر قوت نہیں رکھتا۔
قولہ وسمیہ۔ منطق کی اصطلاحی تعریف انہوں نے ان الفاظ میں بیان کی ہے۔ انه آلة قانونیہ
تعمم مراعاتها الذہن عن الخطاء فی الفکر۔ منطق ایک آلہ قانونی ہے جس کی رعایت ذہن کو خطا فی الفکر
سے بچاتی ہے۔

فالآلة هي الواسطة بین الفاعل الخ۔ تعریف میں منطق کو آلہ قانونی کہا گیا ہے۔ اس لئے
شارح نے اس قانونی آلہ کو حسی اور ظاہری مثال دے کر واضح فرمایا کہ جس طرح آہ بڑھی اور لکڑی
کے درمیان واسطہ ہوتا ہے۔ اور بڑھی کا اثر لکڑی تک اسی آہ کے واسطہ سے پہنچتا ہے۔ تب لکڑی
کٹی ہے۔ یعنی منفعل ہوتی ہے۔ اور دو ٹکڑوں میں منقسم ہوتی ہے۔

لہذا جس طرح مذکورہ مثال میں لکڑی نے بڑھی کا اثر آہ کے واسطہ سے قبول کیا اور دو حصوں
میں تقسیم ہو گئی۔ یعنی فاعل کے اثر کو قبول کر لیا۔ ٹھیک اسی طرح منطق بھی ایک آلہ ہے۔ اس کو

واسطہ بنا کر غور کرنیوالا نتیجہ صحیح تک پہنچ سکتا ہے۔

فالقید الاخذیر لافراج العلة المتوسطة۔ جیسے الف علت ب لئے اور با علت ج کے لئے ہے۔ اس مثال میں الف اور ج کے درمیان ب کا واسطہ ہے۔ اسی کو علت متوسطہ کہتے ہیں۔ شارح نے فرمایا۔ تعریف میں مذکور آخری قید علت متوسطہ کو خارج کرنے کیلئے لائی گئی ہے۔ کیونکہ علت بعیدہ کا اثر معلول تک نہیں پہنچتا۔

لفظ منطق کی تحقیق یہ تو آپ پڑھ چکے ہیں کہ منطق سے جس طرح منطق ظاہری یعنی بول چال میں مدد ملتی ہے اسی طرح منطق سے منطق باطنی یعنی ادراک معقولات میں بھی فائدہ ہوتا ہے۔ نیز منطق کا اثر نفس ناطقہ پر بھی ہوتا ہے یعنی اس کو نظم فصیح اور ادراک صحیح دونوں کمال حاصل ہوتے ہیں۔ لہذا لفظ منطق مصدر می ہے۔ جو اس مجموعہ قانون کے لئے بطور مبالغہ بولا جاتا ہے۔ گو منطق بعیدہ منطق و گویائی ہے۔ یا پھر یہ لفظ اسم ظرف کا صیغہ ہے۔ یعنی محل منطق یا اسم آلہ ہے۔ تعریف میں منطق کو آلہ قانونی بھی کہا گیا ہے۔ اس سے معلوم ہوتا ہے کہ منطق اسم آلہ کا صیغہ ہے۔ لیکن اسم آلہ ماننے کی صورت میں مفعول کے وزن پر منطق میم کو بجائے فتوح کے کسرہ پر لکھنا ہوگا۔ بعض لوگ منطق میں طار کو فتوح پڑھتے ہیں وہ صریح غلط ہے۔ اس لئے کہ یہ باب ضرب سے مضرب کے وزن پر ہے۔ کیوں کہ اس باب کے اسم ظرف میں آخر کے ماقبل کو کسرہ ہوتا ہے۔

قولہ فالألتی ہی واسطۃ۔ چونکہ آلہ تعریف میں مانع نہ ہونے کا اعتراض وارد ہوتا ہے۔ کیونکہ یہ تعریف علت متوسطہ پر بھی صادق آتی ہے۔ کیوں کہ علت متوسطہ بھی فاعل اور اس کے مفعول کے مابین واسطہ ہو کر رہتی ہے۔ اس لئے علت متوسطہ کو بھی آلہ کہنا چاہئے۔ شارح نے اس کو خارج کرنے کیلئے ایک قید کا اضافہ کر دیا ہے۔ یعنی فی وصول اثرہ الیہ کا اضافہ فرمایا۔ یعنی اس کا اثر براہ راست پہنچ جائے۔

علت متوسطہ کے خارج ہونے کی دلیل یہ ہے کہ علت متوسطہ فاعل و مفعول کے درمیان واسطہ یقیناً ہوتی ہے۔ مثلاً أ علت ب کیلئے

اور ب علت ہونے کیلئے۔ تو ابھی ج کے لئے علت ہوگا۔ مگر معلول تک علت بعیدہ کے اثر کے پہنچنے میں علت متوسطہ واسطہ نہیں ہوتی۔ بلکہ وہ تو خود معلول میں موثر ہوتی ہے۔ اور معلول تک علت بعیدہ کا اثر نہیں پہنچتا۔ بلکہ اس کا اثر علت متوسطہ میں پہنچتا ہے۔ لہذا علت بعیدہ کا اثر معلول تک پہنچتا نہیں ہے۔ اس لئے اس پر آلہ کی تعریف صادق نہیں آتی۔

والقانون هو امر کلی ینطبق علی جمیع جزئیاتہ لیتعرف احکامہامندہ کقول النخاع الفاعل مرفوع

فانہ امر کلی منطبق علی جمیع جزئیات لیتعرف احکام جزئیات منہ حتی یتعرف منہ ان نرید امر فروع
فی قولنا ضرب نرید فانہ فاعل وانہا کان المنطق الہ لادہ واسطۃ بین القوۃ العاقلۃ و بین
المطالب الکسبیتۃ فی الاکتساب وانہا کان قانونا لان مسائلہ قوانین کلیۃ منطبقۃ علی سائر
جزئیاتہا کما اذا عرفنا ان السالبۃ الضوریۃ تنعکس الی سالبۃ دائیۃ عرفنا منہ ان قولنا
لا شئی من الانسان مجرد بالضروریۃ ینعکس الی قولہ لا شئی من الحجر بالانسان دائیۃ وانہا قال
تعمم مراعاتہا الذہن عن الخطاء لان المنطق لیس ہو نفسہ یعمم الذہن عن الخطاء والا
لم یعرض للمنطقی خطأ اصلا و لیس کذلک فانہ سببہا یخطی لاهمال الالۃ ہذا ہو مفہوم التعریف

تجملہ اور قانون و ہایک امر کلی ہے جو اپنی تمام جزئیات پر منطبق ہوتا کہ اس سے ان کے احکام معلوم
معلوم کئے جاسکیں جیسے نخیوں کا قول ہے کہ الفاعل مرفوع (فاعل مرفوع ہوتا ہے) پس
بیشک یہ امر کلی ہے۔ جو اپنی تمام جزئیات پر منطبق ہے۔ کہ اس کی جزئیات کے احکام اس قانون سے یعنی
کل فاعل مرفوع سے معلوم ہوتے ہیں۔

قوله حتی یعرف منہ۔ یہاں تک کہ اس (قاعدہ مذکورہ) سے معلوم ہوتا ہے کہ بیشک زید مرفوع
ہے۔ ہمارے قول ضرب زید میں اس لئے کہ وہ (یعنی زید) فاعل ہے۔

وانہا کان المنطق الہ۔ تعریف میں شارح نے کہا ہے کہ منطق ایک آلہ ہے۔ (یعنی منطق کو آلہ سے تعبیر
کیا اس کی وجہ یہ ہے کہ) کیونکہ وہ (یعنی منطق) قوت عاقلہ اور مطالب کسبیتہ کے درمیان اکتساب میں واسطہ
ہوتا ہے۔ وان کان قانونا۔ شارح نے اس آلہ کو قانون سے تعبیر کیا ہے۔ اس لئے کہ منطق کے جملہ قوانین
کلی ہوتے ہیں جو اپنی تمام جزئیات میں منطبق ہوتے ہیں۔

کہا اذا عرفنا ان السالبۃ الضوریۃ۔ الخ جیسا کہ جب ہم نے پہچان لیا کہ سالبہ ضروریہ کا عکس سالبہ
دائمہ آتا ہے۔ تو اس سے ہم نے پہچان لیا کہ بیشک ہمارا قول لا شئی من الانسان مجرد بالضروریۃ۔
(انسان کا کوئی فرد بالضروریۃ حجر نہیں ہے) ہمارے اس قول کی جانب منعکس ہوتا ہے کہ لا شئی من الحجر
بالانسان دائیۃ (یعنی حجر کا کوئی فرد دائیۃ انسان نہیں ہے)۔

وانہا قال تعصم مراعاتہا الخ ماتن نے منطق کی تعریف میں تعصم مراعاتہا الذہن کے الفاظ اس
لئے کہتے ہیں کہ منطق فی نفسہ خطا فی الفکر سے نہیں بچاتی۔ ورنہ تو کسی منطقی کو بالکل کوئی خطا ہی نہ عارض
ہوتی۔ (یعنی کوئی منطقی نظر و کسب میں غلطی ہی نہ کرتا) حالانکہ ایسا نہیں ہے۔ اس لئے کہ بسا اوقات وہ
خطا کرتا ہے۔ آلہ کو استعمال نہ کرنے کی بنا پر ہذا ہو مفہوم التعریف۔ یہ تعریف کا مفہوم ہے۔
جس کو الگ الگ جملہ کر کے میں نے تحریر کر دیا ہے۔

تشریح

قوله والقانون المنطق کی اصطلاحی تعریف بیان کرنے کے بعد اپنی عادت کے مطابق انہوں نے تعریف کے فوائد و قیود مثال دے دے کر واضح کیا ہے۔ تاکہ تعریف کا کوئی جزر باقی نہ رہ جائے کہ جس کی وضاحت نہ کر دی گئی ہو۔

فرمایا۔ قانون ایک قاعدہ کلیہ کو کہتے ہیں۔ جو اپنی تمام جزئیات کو شامل ہو۔ اور غرض اس قاعدہ سے یہ ہوتی ہے کہ اس قاعدہ کلیہ کی جتنی جزئیات ہوں۔ سب کی سب کو وہ شامل ہو جائے۔ پھر اس قاعدہ کلیہ کو نحو کی ایک مثال دے کر سمجھایا ہے۔

فرمایا۔ کقول النخاة الفاعل مرفوع۔ جیسے علماء نحو کا ایک قانون ہے کہ ہر فاعل مرفوع ہوتا ہے۔ یہ ایک قاعدہ کلیہ ہے جو تمام فاعلوں پر منطبق ہوتا ہے۔ مثلاً کسی نے ضرب زدہ کہا۔ تو اس مثال میں زید فاعل اور ضرب فعل ہے۔ اور فاعل ہونے کی وجہ سے اسی قاعدہ کے مطابق زید مرفوع ہے۔

پھر منطق کو آلہ سے تعبیر کرنے کی وجہ شارح نے بیان فرمائی کہ انما کان المنطق آلہ کہ منطق آلہ اسوجہ سے ہے کہ کیونکہ یہ قوت عاقلہ (یعنی نفس ناطقہ) اور مطالب کسبیہ کے درمیان کسب کرتے وقت واسطہ ہوتا ہے۔ پھر منطق کو قانون سے تعبیر کرنے کی وجہ بیان کی کہ انما کان قانوناً، منطق کو قانون اس لئے کہا ہے۔ کیونکہ اس کے مسائل قوانین کلیہ ہوتے ہیں۔ جو اس کلی کی تمام جزئیات میں پائے جاتے ہیں۔ جیسے جب ہم نے یہ قانون پڑھ لیا کہ سالبہ ضروریہ کا عکس سالبہ دائمہ آتا ہے تو اس قاعدہ سے ہم جان لیں گے کہ ہمارا قول لا شئ من الانسان یجری بالضرورۃ کا عکس لا شئ من الحي بالانسان دائماً آئے گا۔

وانما قال تعصم مراعاتها الذہنی۔ تعریف میں مانتے لے کہا ہے کہ منطق کی رعایت ذہن کو نظماً فی الفکر سے بچاتی ہے۔ کیونکہ فی نفسہ منطق کسی کو خطار فی الفکر سے نہیں بچاتی۔ اور اگر ایسا ہوتا تو کسی منطق کو کبھی خطار ہی عارض نہ ہو کرتی۔ حالانکہ ایسا نہیں ہے۔ منطقی جب قواعد سے غافل ہو جاتا ہے یا قانون کی پابندی سے الگ ہو جاتا ہے۔ تو وہ خطار کرتا ہے۔ یہ تھا تعریف کا مفہوم جو ہم نے اجمالاً عبارت کے تحت آپ کے سامنے پیش کیا ہے۔

اعتراض۔ ابھی آپ نے پڑھا ہے کہ شارح نے فرمایا کہ منطق قوت عاقلہ اور مطالب کسبیہ کے درمیان واسطہ ہوتی ہے۔ اعتراض یہ ہے کہ مطالب کسبیہ کے لئے قوت عاقلہ قابل تو ہے مگر فاعل نہیں ہے۔ اور اگر فاعل اور منفعل کے درمیان واسطہ نہیں ہوتا۔ اس لئے کہ منطق کو آلہ سے تعبیر کرنا کیسے درست ہوگا۔

جواب۔ متاخرین مناطقہ جیسے امام رازی وغیرہ نے حکم کو نفس ہی کا فعل اور اثر تسلیم کیا تو اس میں کوئی اشکال نہ ہوگا۔ اس لئے کہ فعل کے لئے کسی نہ کسی فاعل کا پایا جانا ضروری ہے۔ اور وہ قوت عاقلہ ہی ہو سکتی ہے اس لئے منطق کا واسطہ ہونا ثابت ہو گیا۔

لیکن اگر حکم کو ادراک یعنی الفعل کہا جائے تو ماننا پڑیگا کہ قوت عاقلہ فاعل حقیقت میں نہیں ہے۔ اب منطق کو یا تو اس وجہ سے آکر کہا ہوگا کہ افہام کے لحاظ سے ادراکات کے لئے قوت عاقلہ کا فاعل ہونا اعتبار الی الفہم ہے۔ یعنی چونکہ ادراکات کا فیضان نفس انسانی سے صادر ہونے والے افعال مثلاً احساس۔ توجہ نظر وغیرہ کے واسطے سے ہوا کرتا ہے۔ اس لئے بظاہر متبادر ہی ہوتا ہے۔ کہ یہ اسی کے افعال ہیں اور متبادر الی الفہم کے لحاظ سے لفظ کا اطلاق کسی چیز پر اگرچہ واقعہ کے خلاف ہی ہو۔ مگر کوئی حرج نہیں ہے۔

قولہ لان مسائلہ۔ ان الفاظ سے شارح نے منطق کے قانون بمعنی قضایا کلیہ کہنے کی دلیل دی ہے کہ منطق کے سارے مسائل قواعد کلیہ ہوتے ہیں۔ اسی لئے کسی فن کے مسائل ایسے قضایا ہوتے ہیں جو موضوع فن کو موضوع اور اس کے عوارض ذاتیہ کو محمول بنانے سے حاصل ہوتے ہیں اور چونکہ منطق کا۔۔ موضوع مقولات ثانیہ ہی ہیں۔ اور وہ کلیات ہیں لہذا انہیں کو موضوع بنائیں گے۔ اور ان کے عوارض ذاتیہ کو ان کا محمول بنائیں گے۔ تو اس سے جو قضیہ نکلے گا وہ قضیہ کلیہ ہوگا۔ مثلاً منطق کا قاعدہ ہے کہ جن دو کلیوں کے درمیان عینین میں مساوات ہوگی ان کی تقضیین کے درمیان بھی مساوات پائی جائے گی۔ یہ اپنی تمام جزئیات میں پایا جائے گا۔

واما احترازہ فالألمة بمنزلة الجنس والقانونية بمنزلة الفصل يخرج الألات الجزئية لاسباب الصنائع وقوله تعصم مراعاتها الذهن عن الخطاء في الفكر يخرج العلوم القانونية التي لا تعصم مراعاتها الذهن عن الضلال في المقال كالعلوم العربية وانها كان هذا التعريف رسماً لان كونه ألة عارض من عوارضه فان الذاتي للشيء انها يكون له في نفسه والالية للمنطق ليست له في نفسه بل بالقياس الى غير ذلك من العلوم الحكمية ولأنه تعريف بالغاية اذ غاية المنطق العزمة عن الخطاء في الفكر وغاية الشيء تكون خارجة عنه والتعريف بالخارج۔

ترجیحہ اور بہر حال اس کے احترازاں (منطق میں ذکر کی گئی قیود سے) پس لفظ آلم بمنزلة جنس کے ہے اور القانونية بمنزلة فصل ہے۔ جو آلات جزئیہ کو خارج کرتا ہے۔ (وہ آلات جزئیہ جو اہل صنعت و حرفت کے لئے ہوتے ہیں)۔ اور اس کا قول تعصم مراعاتها الذهن عن الخطاء في الفكر۔ ان علوم قانونی کو خارج کرتا ہے۔ جن کی رعایت ذہن کو ضلالت و گمراہی سے نہیں بچاتی۔ بلکہ وہ قوانین مقال (اقوال) میں غلطی سے بچاتے ہیں جیسے علوم عربیہ۔

وانها كان هذا التعريف۔۔ اور بیشک یہ تعریف رسم ہے۔ اس لئے کہ اس کا آلم ہونا اس کے عوارض میں سے ایک عارض ہے۔ (جو ذات سے خارج اور اس کو عارض ہے) اس لئے کہ ذاتی شی کی

اس کی ذات میں ہوتی ہے۔ (یعنی شئی کی ذاتیات شئی میں داخل ہوتی ہیں) اور اس کا جز ہوتی ہیں) والایہ للمنطق اور منطق کیلئے آلہ ہونے کا وصف اس کی ذات میں داخل نہیں ہے۔ بلکہ اس کے غیر کی طرف نسبت کے لحاظ سے ہے۔ علوم میں سے۔ اور بیشک اس قسم کی تعریف تعریف بالغایہ کہلاتی ہے۔ اس وجہ سے کہ منطق کی غرض وغایت فکر میں خطا سے حفاظت ہے۔ اور شئی کی غایت شئی سے خارج ہوا کرتی ہے۔ اور وہ تعریف جو امر خارج سے کی جاتی ہے۔ وہ رسم کہلاتی ہے۔ اس کو حد یعنی تعریف حقیقی نہیں کہا جاتا۔

تشریح

قولہ واما احترامنا اللہ۔ منطق کی تعریف جو قیود ذکر کی گئی ہیں۔ شارح نے سابق میں ان کے فوائد کو ذکر کیا ہے۔ اب اما احترامانہ کے عنوان سے اس تعریف کے احترامات کا ذکر کریں گے۔ یعنی یہ کہ فلاں قید سے فلاں چیز خارج ہے۔ وغیرہ لہذا فرمایا فالایہ تعریف میں پہلی قید لفظ آلہ ہے جس کے متعلق فرمایا کہ یہ بدرجہ جنس ہے جس میں دونوں طرح کے آلات داخل ہیں۔ اول آلات باطنی اور دوسرے آلات حسیہ جن کے ذریعہ اشیاء خارجیہ کو بنایا جاتا ہے۔

قولہ والقاوینیۃ۔ اور تعریف میں مذکور لفظ القاوینیۃ بدرجہ فصل ہے جس سے آلات حسیہ جزئیہ خارجیہ خارج ہو گئے۔ قولہ تعصم مراعاتہا۔ الخ یہ قید درحقیقت ان علوم القاوینیہ کو خارج کرنے کے لئے ہے جو فکری خطا سے نہیں بچاتے۔ بلکہ ان کا کام یہ ہے کہ الفاظ اور عبارت میں جو غلطیاں ہوتی ہیں۔ ان کی رعایت کرنے سے خطائی اللفظ یا خطائی اعراب اللفظ سے حفاظت ہوتی ہے جیسے علم نحو و علم صرف وغیرہ۔

قولہ وانما کان هذا التعریف ساساً۔ شارح نے فرمایا کہ منطق کی اس تعریف کو حد کے بجائے رسم اسوجہ سے کہا گیا ہے۔ کیوں کہ تعریف ہمیشہ ذاتیات سے ہوتی ہے۔ اور ذاتیات شئی کی حقیقت کا جز ہوتے ہیں۔ اور تعریف اس جگہ ایسے امور کی گئی ہے جو منطق کی حقیقت اور ذات سے خارج اور بدرجہ اوصاف ہیں جن کو شارح نے عوارض سے تعبیر کیا ہے۔ اور قاعدہ ہے کہ جو تعریف عوارض سے کی جاتی ہے۔ وہ رسم ہوتی ہے اس کو حد نہیں کہا جاتا۔

وہمنا فائدۃ جلیلۃ وہی ان حقیقۃ کل علم مسائل لانہ قد حصلت تلك المسائل اولاً ثم وضع اسم العلم بانہا فلا یكون له ماہیۃ حقیقۃ وراۃ تلك المسائل نہ معرفتہ بحسب حدہ و حقیقۃ لا تحصل الا بالعلم بجمیع مسائلہ و لیس ذلك مقدمۃ للشروع فیہ و انہا المقدمۃ معرفتہ بحسب فلہذا صرح بقولہ و رسموۃ دون ان یقول وحدہ لا الی غیر ذلك من العبارات تنبیہا علی ان مقدمۃ الشروع فی کل علم رسمہ لاحدہ فان قلت العلم بالمسائل هو التصدیق بہا و معرفۃ العلم بمحدہ تصورہ و التصویر لا یتستفاد من التصدیق قلت العلم بالمسائل حتی اذا حصل التصدیق بجمیع المسائل حصل العلم بالمطم و لکن تصور العلم بالمطم بمحدہ یتوقف علی تصور تلك التصدیقات لا علی نفسها فالتصور غیر مستفاد من التصدیق۔

ترجمہ

ابھی آپ پڑھ چکے ہیں المنطق وهو آلة قانونية لا کے ضمن میں یہ بحث آچکی ہے کہ یہ منطق کی حد ہے یا رسم ہے۔ اور یہ بھی کہ حد کس کو اور رسم کسے کہتے ہیں۔ شارح نے اس جگہ اسی امر پر کلام کیا ہے۔ فرمایا۔ وہہنا فائدہ جلیلة۔ اور اس جگہ ایک بڑا فائدہ ہے اور وہ یہ ہے کہ ہر علم کی حقیقت اس کے مسائل ہوتے ہیں کیونکہ یہ مسائل اولاً حاصل ہوتے ہیں پھر اس کے بعد ان کے مقابل کا نام رکھا جاتا ہے۔ لہذا پس نہیں ہے اس علم کی حقیقت اور ماہیت علاوہ ان مسائل کے (یعنی جو مسائل ہیں وہی علم ہے اور علم نام انہیں مسائل کا ہے)۔ فہموفتہ بحسب حدہ۔ پس اس (علم) کی معرفت بحدہ وبحقیقتہ حاصل نہیں ہوتی مگر جمیع مسائل کے جان لینے کے بعد۔ اور یہ شروع فی العلم کا مقدمہ نہیں ہے۔ بیشک مقدمہ تو اس کی معرفت برسم کا نام ہے اسی لئے شارح نے صراحت سے درسموہ کہا ہے۔ اور حدودہ وغیرہ نہیں کہا ہے۔ تبلیہا علی ان مقدمۃ الشیوع۔ اس بات پر تنبیہ کرتے ہوئے کہ ہر علم کا مقدمہ فی الشروع اس کی رسم ہے نہ کہ اس کی حد۔ فان قلت۔ پس اگر تو اعتراض کرے کہ علم بالمسائل درحقیقت تصدیق بالمسائل کا نام ہے۔ اور علم کی بحدہ معرفت اس کے تصور کا نام ہے۔ اور قاعدہ ہے کہ تصور کو تصدیق سے نہیں حاصل کیا جاسکتا۔

قلت العلم بالمسائل میں جواب دوں گا کہ علم بالمسائل بیشک تصدیق بالمسائل کا نام ہے۔ یہاں تک کہ جب جمیع مسائل کی تصدیق حاصل ہو جائے گی تو علم مطلوب حاصل ہو جائیگا۔ لیکن علم مطلوب کا تصور بحدہ تو وہ ان تصدیقات کے تصور پر موقوف ہے نہ کہ نفس تصدیق پر۔ لہذا پس تصور غیر متفاد ہے۔ تصدیق سے (یعنی تصور کا تصدیق سے حاصل کرنا لازم نہیں آیا۔ بلکہ علم کا تصور بحدہ تصدیقات کے تصور پر لازم آیا۔ اور اسمیں کوئی حرج نہیں ہے۔

تشریح

اھہنا فائدہ جلیلة۔ فائدہ جلیلہ کے عنوان سے شارح نے پہلے ایک تمہید بیان کی۔ فرماتے ہیں کہ ہر علم کی حقیقت اس کے مسائل ہو کر رہتے ہیں۔ کیونکہ پہلے یہ مسائل ہی حاصل ہوتے ہیں۔ پھر ان کے مسائل کو علم کا نام دیا جاتا ہے۔ لہذا علم کی حقیقت اور ماہیت اس علم کے مسائل ہوتے۔ فہموفتہ بحدہ۔ پس اس علم کی بحدہ معرفت جمیع مسائل کی معرفت کے بغیر حاصل نہیں ہو سکتی۔ اور جمیع مسائل کا معلوم کر لینا اس علم کے مقدمہ میں ممکن نہیں ہے۔ اس لئے کہ مقدمہ میں تو ضروری مسائل اجمالاً بیان کئے جاتے ہیں۔ اور وہ مسائل اس علم کے متعلقات ہوتے ہیں۔ فی نفسہ علم نہیں ہوتے۔ اسی لئے ماتن نے تعریف اپنے ان الفاظ سے شروع کی ہے۔ وسموہ اور انہوں نے حدودہ نہیں کہا۔ تبلیہا علی ان مقدمۃ الشیوع۔ اب اس بات پر آگاہ کرتے ہوئے کہ علم میں شروع کرنے سے پہلے جو مقدمہ ہوتا ہے۔ اس میں اس علم کی رسم ہوتی ہے۔ اس کی حد نہیں ہوتی۔

فان قلت العلم بالمسائل تمہید بیان کر کے اب اعتراض وارد فرمایا کہ اگر تم یہ اعتراض کرو کہ علم بالمسائل ہی تصدیق بالمسائل کا نام ہے۔ اور علم کی بحدہ معرفت اس کا تصور کرنا ہے۔ اور تصور کو تصدیق سے حاصل

نہیں کیا جاسکتا۔ اعتراض ذکر کرنے کے بعد اب اس کا جواب نقل کرتے ہیں۔ فرمایا قلت العلم بالمسائل میں جواب دوں گا۔ علم بالمسائل یقیناً تصدیق بالمسائل ہی کو کہتے ہیں یہاں تک جب جمیع مسائل کی تصدیق حاصل ہو جائے گی۔ تو علم مطلوب بھی حاصل ہو جائیگا۔

ولکن تصور العلم المطلوب۔ مگر علم مطلوب کا تصور بخدہ تو وہ ان تصدیقات کے تصور پر موقوف ہے نفس تصدیقات پر موقوف نہیں ہے۔ اس لئے تصور کو تصدیق سے حاصل کرنا لازم نہیں آتا۔

اعتراض :- شارح نے فائدہ جلیل بیان کیا جس پر یہ فرمایا کہ "ان حقیقہ کل علم" ہر علم کی حقیقت اسکے مسائل ہوتے ہیں۔ دوسری جانب اس کے خلاف فرمایا کہ "العلم بالمسائل ہو التصدیق بالمسائل" علم بالمسائل ان مسائل کی تصدیق کا نام ہے یعنی علم کی حقیقت مسائل کی تصدیق ہے نہ کہ مسائل اس میں تناقض معلوم ہوتا ہے۔ جواب :- بعض مخصوص مثلاً فہ، نحو، صرف، اور منطق و فلسفہ وغیرہ کا اطلاق کبھی ان کے مسائل پر بھی ہوتا ہے۔ جیسے کہا جاتا ہے کہ زید نحو جانتا ہے۔ یعنی اس کے متعین مسائل سے باخبر ہے اور کبھی معلومات مخصوصہ کی تصدیق پر علم کا اطلاق کر دیا جاتا ہے۔ پہلے اطلاق کے لحاظ سے علم کی حقیقت اس کے مسائل ہیں۔ جیسے مصنف نے پہلے ذکر کیا ہے۔

اور دوسرے اطلاق کے اعتبار سے ہر علم کی حقیقت اس کے مسائل کی تصدیق ہے۔ جیسا کہ مصنف نے ثانیاً ذکر کیا ہے۔

سوال :- موضوع علم، مبادیات علم، اور مسائل علم۔ یہ تینوں علوم ہر علم کے اجزاء ہوتے ہیں جیسا کہ مصنف نے خاتمہ کتاب میں اس کا ذکر کیا ہے۔ پس صرف مسائل علم پر علم کا اطلاق کیونکہ درست ہوگا۔

جواب :- چونکہ مسائل علم بالذات مقصود ہوتے ہیں۔ اور موضوع و مبادی تبعاً مقصود ہوتے ہیں۔ اس لئے مقصود بالذات ہی کو شارح نے علم کہا ہے۔ اس سے دوسرے اجزاء کی نفی نہیں ہوتی فرق مقصود بالذات و مقصود بالتبع کا ہے۔

آپ کو معلوم ہے کہ موضوع کی اس واسطے ضرورت ہے کہ تاکہ اس کے ذریعہ مسائل علم سے ربط پیدا ہو جائے۔ اور مبادی کی ضرورت اس لئے ہوتی ہے کہ وہ مسائل کے لئے موقوف علیہ ہوتے ہیں۔ اور مسائل کا سمجھنا ان پر موقوف ہوتا ہے۔ لہذا ضرورت چونکہ اپنی اپنی جگہ تینوں کی ہے۔ اس لئے شدت احتیاج کی بنا پر ان کو اجزاء علوم میں شمار کر لیا گیا ہے۔ ورنہ حقیقتہً مسائل علم ہی اجزاء علم ہیں۔ نہ کہ موضوع اور مبادیات ان کو اجزاء کہنا تسمیہ ہے۔

قال وليس كل بدیهی والا لا استغنی عن تعلم ولا نظریا والا لا داسر وتسلسل بل بعضه بدیهی وبعضه نظری مستفاد منه۔ اقول هذا الاشارة الى جواب معارضة توردها وتوجيهها ان

یقال المنطق بدیہی فلا حاجة الی تعلمہ بیان الاول انه لولم یکن المنطق بدیہیا لکان کسبیا فاحتیج فی تحصیلہ الی قانون اخر وذلك القانون الیہ یحتاج الی قانون اخر فاما ان یدور بہ الاکتساب او یتسلسل وہما محالان۔

ترجمہ

ماتن رحمۃ اللہ علیہ نے فرمایا کہ اس کا (یعنی علم کا) کل بدیہی نہیں ہے۔ ورنہ اس کے بڑھنے پڑھانے کے مستغنی ہوتے۔ (جبکہ واقع میں ایسا نہیں ہے ہم پڑھنے اور پڑھانے کے محتاج ہیں۔) اور نظری بھی نہیں ہے ورنہ یا دور لازم آتا یا تسلسل۔ بلکہ اس کا بعض بدیہی ہے اور بعض نظری ہے جو اس سے (یعنی بدیہی سے) حاصل کیا جاتا ہے۔

اقول۔ شارح رحمۃ اللہ علیہ نے فرمایا۔ میں کہتا ہوں کہ مصنف کی مذکورہ بالا عبارت ایک معارفہ کے جواب کی طرف اشارہ ہے۔ وہ معارفہ جو اس موقع پر وارد کیا جاتا ہے۔ اور اس کی توجیہ (تفصیل) یہ ہے کہ کہا جائے کہ منطق بدیہی ہے۔ پس اس کے حاصل کرنے کی حاجت نہیں ہے۔ اول کا بیان یہ ہے کہ اگر منطق بدیہی نہ ہوگی تو البتہ وہ کیسی ہوگی۔ پس احتیاج ہوگی اس کے حاصل کرنے میں دوسرے قانون کی اور یہ دوسرا قانون بھی دوسرے یعنی (تیسرے) قانون کا محتاج ہوگا۔ پس یا اس درجہ میں پہنچ کر سلسلہ اکتساب دائر ہوگا (یعنی اول کی طرف واپس آئے گا) یا تسلسل آگے سلسلہ جاری رہے گا (تیسرے سے چوتھے وغیرہ کی طرف) اور یہ دونوں (دور اور تسلسل) محال ہیں۔

تشریح

قال ویس کلہ اذ علم کی تعریف۔ اس کی تقسیم اولی سے فارغ ہو کر ماتن نے فرمایا۔ اس علم کے مجموعہ افراد بدیہی نہیں ہیں۔ ورنہ اس کے تعلم سے استفادہ ہوتا (اور یہ واقع کے خلاف ہے کئے ہوئے ہیں جن کے حاصل کرنے میں ہم پڑھنے پڑھانے اور دوسرے کے معلوم کرنے کے ضرورت مند ہیں)

والانظریا۔ اسی طرح علم کل کا کل نظری بھی نہیں ہے ورنہ دور لازم آئیگا یا تسلسل لازم آئیگا۔ (اور چونکہ دور و تسلسل دونوں محال ہیں۔ اس لئے جمیع علوم کا نظری ہونا بھی محال و باطل ہے)

بل بعضہ بدیہی۔ لہذا تیسرا اور درمیانی صورت یہ ہے کہ علم کا بعض حصہ بدیہی اور بعض حصہ نظری ہے جس کو بدیہی سے حاصل کیا جاتا ہے۔

اقول ہذا اشارۃ۔ چونکہ ماتن نے مسائل منطق کو اپنے رسالے میں بہت مختصر انداز میں تحریر کیا ہے اس لئے اس موقع پر وارد ہونے والے اعتراض کو نقل کئے بغیر اس کا رد کرتے ہوئے کہا کہ علم کا بعض بدیہی اور بعض نظری ہے جو بدیہی سے مستفاد ہے۔

شارح فرماتے ہیں۔ ماتن کی یہ عبارت اس موقع پر ایک وارد ہونے والے اعتراض کے رد کی جانب اشارہ ہے اور اس کا بیان یہ ہے۔

اعتراض۔ اعتراض کی تقریر یہ ہے کہ اگر منطق بدیہی ہے تو اس کو سیکھنے اور دوسرے سے حاصل

کرنے کی احتیاج نہیں ہے۔ دلیل اس کی یہ ہے کہ اگر منطق بدیہی نہ ہوگی تو نظری ہوگی۔ اور جب کسی ہوگی تو اس کو حاصل کرنے کے لئے ایک قانون کی احتیاج ہوگی۔ اور یہ قانون بھی نظری ہوگا جو دوسرے قانون کا محتاج ہوگا پس یا سلسلہ التساب اول کی طرف دائرہ راجع ہوگا۔ تو دور اور اگر مسلسل تیسرے قانون اور چوتھے قانون کی طرف جاری رہے گا تو سلسلہ لازم آئیگا اور یہ دونوں محال ہیں۔ اور جو چیز کسی محال کو مستلزم ہو وہ خود محال اور باطل ہوتی ہے۔ لہذا تمام منطقی کا نظری ہونا بھی محال ہے۔ اور یہ باطل ہے۔

مدعی جب اپنے دعویٰ کو ثابت کرنے کے لئے دلیل قائم کرے اور خصم اس دلیل کے کسی مقدمہ کو یا ہر مقدمہ کو متعین طور پر منع کر دے۔ اور کہے لانسلم یا کہدے ممنوع تو اس کو اصطلاح میں مناقضہ کہا جاتا ہے دوسرا نام نقض تفصیلی ہے۔

خصم کے لئے یہ ضروری نہیں ہے کہ مستدل کے استدلال کے مقدمات کو تسلیم نہ کرنے کے وجہ بھی بیان کرے۔ مقصد اس سے خصم کا یہ ہوتا ہے کہ میرے نزدیک یہ مقدمات تسلیم نہیں ہیں۔ مگر شرط یہ ہے کہ مقدمہ یا مقدمات بدیہیات اور اولیہ نہ ہوں۔ اور خصم اگر اس منع کی سند پیش کر دے تو اس کو سند منع کہا جاتا ہے مثلاً یہ کہے کہ میں یہ مقدمہ تسلیم نہیں کرتا ایسا اس وقت ہو سکتا تھا جب اس طرح پر ہوتا۔ اور یہ کیونکہ جائز نہیں کہ اس طرح پر سو و غیرہ۔

نقض اجمالی۔ اور اگر خصم کسی غیر متعین مقدمہ کو منع کرے یعنی تسلیم نہ کرے مثلاً یہ دلیل مع جمیع مقدمات کے درست نہیں ہے۔ گو یا اس کے نزدیک کسی غیر متعین مقدمہ میں کمی نظر آئی ہے تو اس کو نقض اجمالی کہتے ہیں۔ اس صورت میں منع وارد کرنے کے لئے منع کرتے وقت جس مقدمہ پر منع وارد کیا ہے۔ اس کو دلیل بھی دینا ہوگی۔ بلا دلیل یہ منع غیر مسموع ہوگا۔

معارضہ ضلہ۔ مدعی نے جو دعویٰ اور دلیل پیش کی ہے خصم اس کے برخلاف دعویٰ کر کے اس پر دلیل قائم کر دیتا ہے۔ تو اس کو معارضہ کہا جاتا ہے۔ منن اور شرح میں احتیاج الی المنطق کو دلیل سے ثابت کیا گیا تھا۔ اس کے مقابلہ میں معترض نے منطق کے بدیہی ہونے کو ثابت کر کے عدم احتیاج الی المنطق کو ثابت کیا ہے۔ اسی کا نام اصطلاح میں معارضہ ہے۔

اقسام معارضہ۔ پھر معارضہ کی تین قسمیں ہیں۔ اول معارضہ بالقلب۔ معارضہ بالمثل۔ اور معارضہ بالغیر۔ اگر مدعی اور خصم دونوں کی مادہ اور صورت دونوں میں ایک ہوں۔ جیسے معارضہ عامۃ الورد یا قیاس فقہیہ تو اس کو معارضہ بالقلب کہا جاتا ہے۔

معارضہ بالمثل۔ اگر دونوں صرف صورت میں متحد ہوں۔ مادہ میں نہیں۔ تو اسے معارضہ بالمثل کہتے ہیں معارضہ بالغیر۔ دونوں کی دلیلیں ایک دوسرے سے صورت و مادہ دونوں میں متحد نہ ہوں۔ تو اس کو معارضہ بالغیر کہتے ہیں۔ باقی فن کی پوری معلومات متعلقہ کتابوں سے حاصل کیجئے۔۔۔ محمد حسن باندوی

لا يقال لا يلزم الدور او التسلسل وانما يلزم ذلك لولم ينته الاكتساب الى قانون بدیهی وهو م لا نفا
نقول المنطق مجموع قوانين الاكتساب فاذا فرضنا ان المنطق كسبی واولنا اكتساب قانون منها والتقدير
ان الاكتساب لا يتم الا بالمنطق فيتوقف اكتساب ذلك القانون على قانون اخر فهو ايضا كسبی على ذلك
التقدير والدور او التسلسل لازم وتقرير الجواب ان المنطق ليس بجميع اجزائه بدیهی والا لاستغنى عن
تعلمه والجميع اجزائه كسبیا ولا يلزم الدور او التسلسل كما ذكره المعتض بل بعض اجزائه بدیهی كالشكل
الاول والبعض الاخر كسبی كباقي الاشكال والبعض الكسبی انما يستفاد من البعض البدیهی فلا يلزم الدور
ولا التسلسل -

ترجمہ اعتراض نہ کیا جائے کہ ہم دور اور تسلسل کے لازم آنے کو تسلیم نہیں کرتے۔ یہ اس وقت لازم آتا جب سلسلہ
اكتساب کسی قانون بدیهی پر منتہی نہ ہوتا۔ اور وہ ممنوع ہے۔

لانا نقول۔ اس لئے ہم جواب دیں گے کہ منطق قوانین الاكتساب کے مجموعے کا نام ہے پس جب ہم نے فرض کیا کہ منطق
کسبی ہے۔ اور ہم نے اس کے کسی قانون کے حاصل کرنے کا ارادہ کیا۔ اور فرض کردہ صورت یہ ہے کہ اکتساب
بغير منطق کے تام نہیں ہوتا۔ تو اس قانون کا اکتساب دوسرے قانون کا محتاج ہوگا۔ اور وہ بھی کیسی ہے۔ اس
مفروضہ تقدیر پر ہے تو دور یا تسلسل لازم آئیں گے۔

وتقرير الجواب۔ جواب کی تقریر یہ ہے کہ منطق اپنے جمیع اجزاء کے ساتھ بدیهی نہیں ہے۔ ورنہ اس کے تعلم
سے استغناء ہوتا۔ اور نہ ہی اپنے جمیع اجزاء کے ساتھ وہ کسبی ہے۔ ورنہ دور لازم آئیگا یا تسلسل لازم آئیگا۔
جیسا کہ معترض نے اس کو ذکر کیا۔

بل بعض اجزائه۔ بلکہ اس کے بعض اجزاء بدیهی ہیں۔ جیسے شکل اول اور دوسرے بعض کسبی (نظری)
ہیں جیسے باقی اشکال (شکلیں سات بیان کی جاتی ہے۔) اور وہ بعض جو کسبی ہیں۔ وہ ان بعض سے حاصل
کی جاتی ہیں۔ جو بدیهی ہیں۔ پس نہ دور لازم آتا ہے اور نہ تسلسل۔

تشریح لا يقال الخ۔ شارح اور معائن نے بعض منطق کو بدیهی اور بعض کو نظری بیان کرنے کی
دلیل میں کہا تھا کہ اگر تمام کو نظری مان لیا جائیگا تو دور لازم آئیگا۔ یا تسلسل لازم آئیگا۔

لا يقال سے شارح نے بیان کیا کہ اس پر بعض نے یہ اعتراض کیا کہ دور اور تسلسل لازم نہیں آتے۔
کیونکہ دور یا تسلسل اس صورت میں لازم آسکتے تھے۔ جب اکتساب کا سلسلہ کسی بدیهی قانون پر پہنچ کر
ختم نہ ہو جاتا۔ اور یہ تسلیم نہیں ہے۔ لانا نقول شارح نے کہا۔ دور اور تسلسل دونوں کا اعتراض وارد ہوتا
ہے۔ اس لئے کہ منطق اکتساب کے جمیع قوانین کا نام ہے۔ جب ہم نے فرض کر لیا کہ منطق کسبی اور نظری ہے اور
پھر ہم نے اسی کے حاصل کرنے کا ارادہ کیا۔ اور مفروض یہ ہے کہ اکتساب صرف منطق ہی سے کامل ہوگا تو منطق

کے اس قانون کا حاصل کرنا۔ اس کے دوسرے قانون پر موقوف ہوگا۔ اور وہ کبھی کسی ہی ہے تو دور بھی لازم آئیگا اور تسلسل بھی لازم آئے گا۔

تقریر الجواب - دور اور تسلسل کے اعتراض کو صحیح مان کر شارح نے دونوں کا جواب دیا ہے کہ چونکہ منطق جمیع اجزاء نہ بدیہی ہے۔ اور نہ جمیع اجزاء نظری ہے۔ ورنہ تو معترض نے جیسا کہ اپنے اعتراض میں کہا ہے۔ دور بھی تسلسل بھی دونوں لازم آجاتے۔

بل بعض اجزاء بدیہی - بلکہ صورت حال یہ ہے کہ منطق کے بعض اجزاء تو بدیہی ہیں جیسے شکل اول اور دوسرے بعض نظری ہیں جیسے باقی شکلیں۔ اور ان بعض کسی کو بطریق نظر و فکر بدیہی سے حاصل کر لیا جاتا ہے تو دور لازم آئیگا نہ تسلسل لازم آئیگا۔

شکل اول کی مثال کل انسان حیوان و کل حیوان جسم ینتم کل انسان جسم۔ اسی طرح قیاس استثنائی متصل بھی بدیہی الانتاج ہوتا ہے۔ کیوں کہ جب ایک آدمی ملازمت کے معنی کو جانتا ہے اور اس کو بھی کہ ملزوم موجود ہے۔ تو وہ لازم کے وجود سے بھی یقیناً واقف ہو جائیگا۔

اسی طرح اگر فیض تالی کا استثناء کیا جائیگا تو اس کا نتیجہ بھی بدیہی ہو ا کرتا ہے۔ مثلاً ہمارا قول ان کان هذا انسانا حیوان لکنہ لیس بحیوان ینتم انہ لیس بحیوان

اسی طرح استثنائی منفصل اور عکس اور فیض میں بھی بہت سے مسائل بدیہی ہیں۔ اعتراض - جب ان کے بہت سے مسائل بدیہی ہیں تو ان کو کتابوں میں ذکر و بیان کی کیا ضرورت تھی؟ جواب - ایک جواب اس کا یہ ہے کہ اگر کوئی خفا ہوگا تو بیان سے وہ خفا دور ہو جائے گا اور خفا کا ہونا بداهت کے منافی نہیں ہے۔

دوسرا جواب یہ ہے کہ انہیں بدیہیات سے نظری کو حاصل کیا جاتا ہے۔ اس لئے ان کو بیان کر دیا گیا ہو والبعض الکسبی۔ دور اور تسلسل کا اعتراض تیسری صورت یعنی بعض بدیہی اور بعض نظری والی میں بھی وارد ہوتا ہے۔ اس لئے کہ جو کسی ہیں ان کو نظر و فکر کے ذریعہ حاصل کرنے کی احتیاج ہوگی۔ اور جن سے حاصل کریں گے وہ بھی نظری ہوں گے۔ اور سلسلہ اکتساب اول کی طرف رجوع کرے گا۔ تو دور اور آگے جاری رہے گا تو تسلسل لازم آئیگا۔

واعلم ان ہذا مقامین الاول الاحتیاج الی نفس المنطق والثانی الاحتیاج الی تعلمہ والدلیل انہما ینہض علی ثبوت الاحتیاج الیہ لالی تعلمہ والمعارضۃ المدکورۃ وان فرضنا اتمامہما لا تبدل الی اعلی الاستغناء عن تعلم المنطق وهو لا یناقض الاحتیاج الیہ فلا یبعد انہ لا یحتاج الی تعلم المنطق لکونه ممرس یا جمیع اجزائہ و لکونه معلوماً بشئی آخر وتكون الحاجة ماسة الى نفسه في تحصيل العلوم النظرية

ترجیمہ

اور جان تو کہ اس جگہ دو باتیں ہیں۔ اول احتیاج الی نفس المنطق (نفس منطق کی جانب احتیاج کا ہونا) دوم احتیاج الی تعلم۔ یعنی منطق کے پڑھنے اور پڑھانے کی ضرورت۔ اور دلیل قائم ہوتی ہے۔ احتیاج الی المنطق کے ثبوت پر نہ کہ اس کے سیکھنے اور حاصل کرنے ثبوت پر۔

قولہ وان فرضنا انها ماہا۔ اور اگر ہم دلیل کا نام ہونا تسلیم کر لیں تو وہ نہیں دلالت کرتی مگر استغفار پر منطق کے تعلم سے (یعنی دلیل سے صرف تعلم منطق کا استغفار ثابت ہوتا ہے) اور وہ احتیاج الی المنطق کے منافی (منافض) نہیں ہے۔

فلا یبعد الخ۔ پس بعید نہیں ہے کہ تعلم منطق کی احتیاج نہ ہو۔ اس کے مجموعہ اجزائہ بدہی ہونے کی وجہ سے اور اس کے شئی آخر کے فوریہ معلوم ہو جانے کی وجہ سے۔

وتكون الحاجة ماسة۔ اور حاجت نفس منطق کی باقی ہو۔ علوم نظریہ کے حاصل کرنے میں۔

قولہ واعلم ان ههنا مقامین۔ سابق میں جو معارفہ وارد کیا گیا ہے۔ یہاں اس کا دوسرا جواب دیا گیا ہے۔

خلاصہ اس کا یہ ہے کہ اس جگہ دو چیزیں ہیں۔ ۱۔ نفس منطق کی جانب احتیاج۔ ۲۔ منطق کے تعلم کی جانب احتیاج۔

حاصل یہ ہے کہ مسائل دو الگ الگ ہیں۔ اور معارفہ میں جو دلیل قائم کی گئی ہے۔ وہ الاحتیاج الی نفس المنطق پر قائم ہوتی ہے۔ اور احتیاج الی تعلم المنطق پر قائم نہیں ہوتی۔

والمعارضة المدکورۃ۔ اول تو مذکورہ معارفہ اپنی جگہ محل بحث ہے۔ لیکن اگر اس کا نام ہونا ہم تسلیم بھی کر لیں تو معارفہ میں جو دعویٰ اور دلیل ذکر کی گئی ہے وہ صرف تعلم منطق سے استغفار پر دلالت کرتی ہے۔ یعنی یہ کہ منطق کو سیکھنے کی حاجت نہیں ہے۔ تو منطق کے سیکھنے کی حاجت کا نہ ہونا نفس منطق کی جانب احتیاج کے منافی نہیں ہے۔ لہذا ممکن ہے کہ تعلم منطق سے استغفار ہو۔ اور اس کے تعلم کی ضرورت نہ ہو کیونکہ وہ مجموعہ اجزائہ بدہی ہے۔ یا اس وجہ سے اس کو شئی آخر سے معلوم کیا جا سکتا ہو۔ مگر نفس منطق کی جانب احتیاج نظریات کے حاصل کرنے کے لئے باقی ہو۔ استغفار نہ ہو۔ لہذا معارفہ بے محل ہے۔

فالمذکور فی معرض المعارضة لا یعم للمعارضة لانها المقابلة علی سبیل الممانعة

ترجیمہ

پس معارفہ کے موقع پر میں کو ذکر کیا گیا ہے۔ وہ معارفہ کی صلاحیت نہیں رکھتا۔ اس لئے کہ وہ یعنی معارفہ نام ہے مقابلہ علی سبیل الممانعة کا۔

فالمذکورۃ۔ جو معارفہ ابھی ذکر کیا گیا ہے۔ اس میں اس کی صلاحیت نہیں ہے کہ خصم کی دلیل کے مقابل بن سکے۔ کیوں کہ اصطلاح میں معارفہ اقامة الدلیل علی خلاف مدمعا کا نام ہے۔ یعنی مستدل نے جو اپنے دعویٰ کے لئے دلیل ذکر کی ہے۔ خصم اس کے خلاف دعویٰ پر دلیل قائم کر دے۔ اور مذکورہ بالا معارفہ سے مدمعا کے خلاف ثابت نہیں ہوتا۔ بلکہ علم منطق کے تعلم سے استغفار کا ثبوت

ہوتا ہے جو احتیاج الی المنطق کے منافی نہیں ہے۔ کیونکہ ممکن ہے۔ علم نظری کے حاصل کرنے کے لئے منطق کی احتیاج ہو۔ اور منطق کے بدیہی ہونے کی وجہ سے تعلم کی احتیاج نہ ہو۔ ایسا ممکن ہے۔

قولہ لا یصلح للمعارضۃ۔ اس پر اعتراض کیا گیا ہے کہ معارضہ کی صلاحیت نہ رکھنا اس صورت میں ہے جب تقریر شارح کے طریقہ پر بیان کی جائے۔ لیکن اگر تقریر کا انداز بدل دیا جائے تو یہ بات لازم نہیں آتی۔

تقریر کا حاصل یہ ہے۔ اگر منطق کو محتاج الیہ مانا جائے تو دو صورتیں ہیں۔ ۱۔ منطق بدیہی ہے۔ ۲۔ یا نظری ہے اور دونوں صورتیں باطل ہیں۔ بدیہی ہونا اس لئے باطل ہے کہ اس سے لازم آتا ہے۔ کہ منطق کے تعلم سے استغناء ہے حالانکہ منطق کے تعلم سے استغناء نہیں ہے۔

اور نظری ہونا اس لئے باطل ہے کہ اس صورت میں یا دور لازم آتا ہے اور یا سچر تسلسل لازم آتا ہے۔ اس تقریر کی بنیاد پر مذکورہ معارضہ نفس منطق کی احتیاج کی نفی پر دلالت کرے گا۔ اور اس جواب کی حاجت ہوگی۔ جو ماتن نے ذکر فرمایا ہے۔

قال البتہ الثانی فی موضوع المنطق موضوع کل علم ما یبحث فیہ عن عوارضہ التي تلحقہ لہا ہو ہوا ی لذاتہ اولہا یساویہ اولجزئہ فہو موضوع المنطق المعلومات التصوریۃ والتصدیقیۃ لان المنطق یبحث عنہا من حیث انہا توصل الی مجهول تصوری او تصدیقی ومن حیث انہا یتوقف علیہا الموصل الی التصور لکونہا کلیۃ ذاتیۃ او عرضیۃ وجنساً او فصلاً او عرضاً او خاصۃ ومن حیث انہا یتوقف علیہ الموصل الی التصدیق اما لتوقف اقرباً لکونہا قضیۃ وعکس قضیۃ ولقیض قضیۃ واما لتوقف ابعداً لکونہا موضوعات ومجہولات۔

ترجمہ ماتن نے فرمایا کہ دوسری بحث موضوع منطق کے بیان میں ہے۔ ہر علم کا موضوع وہ ہوتا ہے جس میں اس کے ان عوارض سے بحث کی جائے۔ جو اس علم کو من حیث ہو ہو یعنی لذاتہ عارض ہوتے ہوں۔ (یعنی عوارض ذاتیہ سے بحث کی جاتی ہے) یا بالواسطہ امر ملساوی یا بالواسطہ جزئی لاحق ہوں۔ فہو موضوع المنطق۔ پس منطق کا موضوع معلومات تصوریہ اور تصدیقیہ ہیں۔ کیونکہ منطقی ان سے (یعنی معلومات تصوریہ و تصدیقیہ سے) اس حیثیت سے بحث کرتا ہے کہ وہ مجهول تصوری یا مجهول تصدیقی کی جانب موصل ہوتے ہیں۔ اور اس حیثیت سے بھی کہ ان پر موصل الی التصور ہونا موقوف ہے جیسے ان معلومات کا کلیہ، ذاتیہ، عرضیہ ہونا، یا جنس، فصل اور عرض عام اور خاصہ ہونا۔ اور اس حیثیت سے کہ ان پر موصل الی التصدیق ہونا موقوف ہے۔

اما لتوقف اقرباً۔ توقف قریب ہو۔ جیسے معلومات کا قضیہ ہونا۔ اور عکس قضیہ و قیض قضیہ ہونا۔

اور توقف بعید ہو۔ جیسے ان کا موضوع و محمول ہونا۔

تشریح قال البحت الثانی۔ مقدم کی دوسری بحث موضوع سے متعلق ہے۔ جس میں موضوع کی مہول تعریف۔ پھر خاصکہ منطق کے موضوع کی تعریف اور اس کی مثال ماثلاً لے لیا گیا ہے۔ فرمایا۔ موضوع کل علم۔ ہر علم کا موضوع وہ ہوتا ہے۔ جس کے عوارض ذاتیہ سے بحث کی جائے۔ یا بواسطہ امر مساوی شئی کو یا اس کے جز کو عارض ہوتے ہوں۔

فموضوع المنطق۔ پس منطق کا موضوع معلومات تصوریہ اور معلومات تصدیقیہ ہیں۔ کیونکہ منطق معلومات سے بحث اس حیثیت سے کرتا ہے کہ یہ مہول تصوری یا مہول تصدیقی تک پہنچانے والے ہیں۔ (یعنی ان سے مہول تصور یا مہول تصدیق کو معلوم کر لیا جاتا ہے)۔

ومن حیث انہا توقف۔ اور ان معلومات سے بحث اس حیثیت سے بھی ہوتی ہے کہ ان پر موصل الی التصور اور موصل الی التصدیق ہونا موقوف ہے۔

موصل الی التصور ہونے کی مثال جیسے ان معلومات تصوریہ کا کلیہ، جزئیہ، ذاتیہ، عرضیہ ہونا۔ یا پھر جنس، فصل خاصہ اور عرض عام ہونا۔

ومن حیث انہا یتوقف علیہا۔ اور اس حیثیت سے کہ ان معلومات تصدیقیہ پر موصل الی التصدیق ہونا موقوف ہے۔ خواہ توقف قریب ہو۔ جیسے ان معلومات تصدیقیہ کا قیصر ہونا۔ عکس قیصر اور نقیض قیصر ہونا۔ خواہ توقف بعید ہو۔ جیسے ان کا موضوع یا محمول ہونا وغیرہ۔

اقول قد سمعت ان العلم لا یتیز عند العقل الا بعد العلم بموضوعه ولما کان موضوع المنطق اخص من مطلق الموضوع والعلم بالخاص مسبوق بالعلم بالعالم وجب اولاً تعریف مطلق موضوع العلم حتی یحصل معرفۃ موضوع علم المنطق۔

ترجمہ شارح فرماتے ہیں۔ میں کہتا ہوں کہ آپ نے سنا ہوگا کہ علم عقلاً ممتاز نہیں ہوتا لیکن اس کے موضوع کو جان لینے کے بعد (گو یا علم کا امتیاز دوسرے علم سے عقلاً موضوع پر موقوف ہے)۔ ولما کان مطلق الموضوع اخص۔ اور چونکہ مطلق کا موضوع بمقابلہ مطلق موضوع کے خاص ہے۔ اور علم بالخاص مسبوق ہے۔ علم بالعالم کے (یعنی پہلے عام کا علم ہوتا ہے۔ اس کے بعد خاص کا علم حاصل ہوتا ہے۔ کیوں کہ عام پر قید کے اضافے سے خاص کا وجود ہوتا ہے)۔

وجہ اولاً۔ تعریف مطلق موضوع علم۔ اس لئے ضروری ہے کہ پہلے عام مطلق موضوع کی تعریف کی جائے اس کے بعد منطق کے موضوع کی تعریف کی جائے تاکہ اس سے علم منطق کے موضوع کی معرفت حاصل ہو جائے۔

تشبیہ لایقیز الم: ایک علم کا امتیاز دوسرے علم سے صرف اس کے موضوع سے ہوتا ہے۔ اس پر اشکال یہ ہے کہ رسم سے تعریف کرنا علم بالخاصہ کو مستلزم ہے۔ اور جب علم خاصہ حاصل ہو گیا تو علم کا امتیاز دوسرے علم سے حاصل ہو گیا۔

لہذا ماتن کا یہ دعویٰ غلط ہے کہ علم کا امتیاز موضوع کے علم سے حاصل ہوتا ہے۔
الجواب۔ ماتن کی مراد امتیاز ذاتی ہے۔ جو صرف ذاتیات سے ہی حاصل ہو سکتا ہے۔ اور جو خاصہ سے امتیاز حاصل ہوتا ہے۔ وہ ذاتی امتیاز کا فائدہ نہیں دیتا ہے۔ صرف خارجی امتیاز کا فائدہ دیتا ہے۔ اسی طرح موضوع سے جو امتیاز حاصل ہوتا ہے وہ بھی خارجی ہے نہ کہ ذاتی۔

الجواب۔ علم بالخاصہ سے صرف اتنا معلوم ہوتا ہے۔ کہ یہ فلاں علم کا مسئلہ ہے مگر اس سے مسائل کا امتیاز نہیں ہو پاتا۔ اس لئے کہ بعض علوم وہ ہیں جو چند علوم میں مشترک ہیں۔ جیسے زمین کے کردی ہونے کا مسئلہ اگر اس پر برہان اتنی قائم کی جاتی ہے۔ تو علم ریاضی کا مسئلہ بن جاتا ہے۔ اور برہان المی قائم کی جاتی ہے۔ تو علم طبعی کا مسئلہ بن جاتا ہے۔ وغیرہ۔ لہذا تصور یہ رسم سے فائدہ ہو جاتا ہے۔ کہ یہ فلاں علم کا مسئلہ ہے۔ لیکن یہ لازم نہیں آتا کہ یہ مسئلہ دوسرے علم کا نہ ہو۔ اس لئے چونکہ اشتراک کا احتمال پایا جاتا ہے۔ اس لئے امتیاز کا فائدہ حاصل نہیں ہوگا۔

اس کے برخلاف اگر علم کے موضوع کو معلوم کر لیا جائیگا تو اس علم کے مسائل ممتاز ہو جاتے ہیں۔ اور یہ معلوم ہو جاتا ہے۔ کہ یہ مسئلہ اس حیثیت سے فلاں علم سے تعلق رکھتا ہے۔ یہ مسئلہ اس حیثیت سے فلاں سے تعلق رکھتا ہے۔

فموضوع کل علم ما یبحث فی ذلک العلم عن عوارضہ الذاتیۃ کبذلک الانسان لعلم الطب فانہ یبحث فیہ عن احوالہ من حیث الصحۃ والمرض والکلمۃ لعلم الخوفانہ یبحث فیہ عن احوالہا من حیث الاعراب والبناء۔

ترجمہ پس ہر علم کا موضوع وہ ہے۔ جس کے عوارض ذاتیہ سے اس علم میں بحث کی جاتی ہے۔ جیسے انسان کا بدن علم طب کے لئے۔ (موضوع ہے) کیونکہ اس میں (طب میں) اس کے (انسان کے بدن کے) احوال سے بحیثیت صحت و مرض بحث کی جاتی ہے۔ اور جیسے کلمہ اور کلام سے علم نحو میں۔ اس لئے اس میں اس کے احوال سے معرب اور مبني ہونے کی حیثیت سے بحث کی جاتی ہے۔

تشبیہ فموضوع کل علم۔ آپ موضوع کی تعریف پڑھ چکے ہیں وہ یہ ہے کہ موضوع کل علم ما یبحث فیہ عن عوارضہ الذاتیۃ لہ۔ علم کا موضوع وہ چیز ہے جس کے عوارض

ذات سے اس علم میں بحث کی جاتی ہے۔ بحث کے معنی کشف اور طلب کے ہیں۔ کھود کر دیکرنا بھی اس کے معنی ہیں۔ جیسے قرآن مجید میں وارد ہوا ہے فبعث اللہ غرابا یبش فی الارض۔ پس اللہ تعالیٰ نے ایک کوطے کو بھیجا جو زمین کھود رہا تھا مگر اصطلاح میں بحث کے معنی ہیں۔ عوارض موضوع علم ہیں۔ محمول ہوں یا نہ ہوں محمول کی صورت یہ ہے کہ علم کے موضوع کو اس کا موضوع اور کسی عارض کو اس کا محمول بنایا جائے۔ جیسے الکلمۃ اما معرب او مبدئی۔ یا موضوع علم کی نوع پر محمول کیا جائے۔ جیسے الحروف کلہا مبذئۃ یا اس کے عوارض ذات پر محمول کیا جائے جیسے اللفظ لفظی (و معنوی)۔ یا موضوع علم کے عوارض ذات پر محمول کیا جائے جیسے العرب اللفظی اما مرفوعہ او منصوب او مجرور۔

والعوارض الذاتۃ ہی التی تلحق الشئی لہا ہوہوای لذاتہ کالتعجب اللاحق لذات الانسان۔

ترجمہ اور عوارض ذاتیہ شئی کے وہ ہوتے ہیں۔ جو شئی کو لذاتہ عارض ہوں (یعنی بحیثیت ذات کے عارض ہوں) جیسے تعجب جو انسان کو عارض ہوتا ہے۔

تشریح عوارض ذاتیہ وہ احوال و کوائف ہیں۔ جو شئی کو اس امر کی وجہ سے عارض ہوں۔ جو امر کے خود وہی شئی ہے۔ یعنی شئی کو بلا واسطہ عارض ہوتے ہوں۔

کالتعجب اللاحق للانسان جیسے وہ تعجب جو انسان کو عارض ہوتا ہے۔

اعتراض۔ عوارض ذاتیہ کی مثال تعجب سے دینا درست نہیں ہے۔ کیوں کہ عارض کی پہچان یہ ہے کہ وہ اس شئی پر محمول واقع ہو۔ اور اس کی حقیقت سے خارج ہو۔ تعجب انسان پر محمول نہیں مثلاً الانسان تعجب نہیں کیا جاتا۔ جواب۔ مراد اہل منطق کہ تعجب سے متعجب ہے۔ اسی طرح یہ لوگ لفظوں میں بسا اوقات محض غلطی کر دیتے ہیں۔ ایسے موقع پر ان کی مراد دیکھنا چاہئے۔ الفاظ سے ان کا واسطہ کم ہوتا ہے۔ مثلاً لفظ بولتے ہیں مگر مراد ناطق ہوتا ہے۔ منک بولتے ہیں مراد مناک ہوتا ہے۔ حاصل یہ کہ مصدر بولتے اور مشتق مراد لیتے ہیں اس لئے ان کی الفاظ کی غلطیاں نہیں پکڑنی چاہئے۔

اعتراض۔ دوسرا اشکال اس موقع پر یہ ہے کہ شئی کا عارض اول جب اس شئی کو لذاتہ بین الثبوت ہونا اس کو مستلزم نہیں ہے کہ اس کا علم بھی ایسا ہی بین الثبوت ہو۔ بلکہ ایسا بھی ہوتا ہے کہ اس کو دلیل سے ثابت کرنے کی ضرورت پیش آتی ہے۔

اول تلحق الشئی لجزئہ کالحرکۃ بالامدادۃ اللاحقۃ للانسان بواسطۃ انہ حیوان او تلحقۃ بواسطۃ امر خارج عنہ مساوۃ کالفعل العارض للانسان بواسطۃ التعجب والتفصیل ہناک ان العوارض سہ لان ما یعرض الشئی اما ان یکون عروضا لذاتہ او لجزئہ لامر خارج عنہ او لخارج عن المعارض اما مساوۃ او اعم

منہ اوخص منه او مباحث له فالثلثة الاول وهى العارض لذات المعروض والعارض لجزئه والعارض المساوى تسمى اعرافا ذاتية لاستنادها الى ذات المعروض اما العارض للذات فقط واما العارض للجزء فلان الجزء اهل في الذات والمستند الى ما هو في الذات مستند الى الذات في الجملة واما العارض الامر المساوى فلان المساوى يكون مستند الى ذات المعروض والعارض مستند الى المساوى والمستند الى الشئ مستند الى ذلك الشئ فيكون العارض ايضا مستند الى الذات.

ترجمہ

یاشی کو اس کے جز کے لحاظ سے عارض ہو جیسے حرکت بالارادہ جو انسان کو لاحق ہوتی ہے۔ اس واسطے کہ وہ حیوان ہے۔ یا شئی کو امر خارج کے واسطے سے عارض ہو۔ اور وہ امر خارج اس کے مساوی ہو جیسے متحرک جو انسان کو بواسطہ تعجب عارض ہوتا ہے اور یہاں پر اس اجمال کی تفصیل یہ ہے کہ عوارض چھ ہیں۔ اس لئے کہ جو چیز شئی (یعنی ذات کو) کو عارض ہوتی ہے۔ یا اس کا عروض لذات ہوگا۔ یا لجزئہ ہوگا۔ یا امر خارج کی وجہ سے ہوگا اور امر خارج معروض کے یا مساوی ہوگا۔ یا اس سے اعم ہوگا۔ یا اس سے اخص ہوگا۔ یا اس کے مبائن ہوگا۔ پہلے پس تین اور وہ (تینوں یہ ہیں) لذات معروض کو عارض ہونے والا۔ یا اس کے جز کو عارض ہونے والا۔ یا اس کے مساوی کو عارض ہونے والا۔ ان (تینوں کا نام) عوارض ذاتیہ رکھا جاتا ہے۔ ان کے مستند ہونے کی وجہ سے ذات کو معروض (یعنی یہ معروض کی ذات کی جانب منسوب ہیں)۔ اما العارض للذات فظاہر۔ بہر حال ذات کا عارض تو وہ بالکل ظاہر ہے۔ اور بہر حال جز ذات کو عارض ہونے والا۔ تو اس کو (عارض ذاتی) اس لئے کہا جاتا ہے کہ جز داخل ذات ہوتا ہے (لہذا جو جز کو عارض وہ ذات کو عارض) والمستند الى ما هو في الذات۔ اور وہ چیز جو مستند اور منسوب مافی الذات (یعنی جز) کی جانب ہو۔ وہ ذات کی جانب فی الجملہ منسوب ہوتی ہے۔

اما العارض الامر المساوى۔ بہر حال امر مساوی کا عارض (ذات کا عارض کس طرح کہ ہوتا ہے) تو اس لئے کہ مساوی ذات معروض کی جانب منسوب ہوتا ہے اور عارض مستند ہوتا ہے۔ مساوی کی جانب (اور قاعدہ ہے کہ) جو چیز مستند الى شئی کی جانب مستند ہو وہ اس شئی کی جانب بھی مستند ہو کرتی ہے۔ لہذا پس عارض بھی ذات ہی کی جانب مستند ہوگا۔ او تعلق الشئ لجزئه یا عارض شئی کو اس کے جز کے لحاظ سے عارض ہو۔ جیسے حرکت بالارادہ انسان کو حیوان کے واسطے سے عارض ہوتی ہے۔

تشریح

اعتراض: حرکت بالارادہ حیوان کے لئے فصل ہے۔ کیوں کہ حیوان کی تعریف جسم نامی متحرک بالارادہ وہ حساس ہے لہذا متحرک بالارادہ حیوان کا جز ہوا۔ اور اس کو عارض شمار کرنا درست نہیں ہے۔ جواب: متحرک بالارادہ ہونا حیوان کی فصل نہیں ہے کیوں کہ اگر متحرک بالارادہ فصل ہے۔ تو ایک قید اور بھی ہے۔ یعنی حساس ہونا تو یہ بھی فصل ہوگی۔ اور لازم آئے گا کہ جنس واحد کے لئے ایک ہی درجہ میں دو فصل ہیں اور یہ جائز نہیں ہے لہذا یہ معلوم ہوا متحرک بالارادہ حیوان کے لئے فصل نہیں ہے۔ بلکہ عوارض میں سے ہے۔ مگر صاحب میر نے اسے عوارض جو شئی

کو جزاء کے توسط سے عارض ہوں۔ ان کو عوارض ذاتیہ میں شمار کیا ہے۔ بات بڑوں کی ہے۔ مگر صاحب میر کی یہ بات صحیح نہیں ہے۔ کیوں کہ عوارض ذاتیہ کی تعریف یہی ہے کہ جو شئی کو لذاتہ عارض ہوں یا بواسطہ امر مساوی عارض ہوں برابر ہے کہ وہ شئی کا جزو واقع ہوں جیسے انسان بحیثیت ناطق ہونے کے امور غریبہ کا ادساگ کرتا ہے۔ اس لئے کہ جزو انسان ہے یا پھر وہ خارج شئی ہو۔ جیسے انسان کو ٹھک بواسطہ تعجب لاحق ہوتا ہے۔ کیوں کہ ٹھک انسان کی حقیقت سے خارج مگر امر مساوی ہے۔ اصل میں اس کی وجہ یہ ہے کہ علم میں جن عوارض سے بحث ہوتی ہے وہ آثار مخصوصہ ہوتے ہیں۔ اور ان سے موضوع کے حالات کا انکشاف مقصود ہوتا ہے۔ اور انسان کے بالارادہ حرکت کا عارض وہ انسان کے احوال میں سے نہیں ہے۔ حیوان کے احوال و عوارض میں سے ہے۔

عارضہ لذاتہ۔ کا مطلب یہ ہے کہ وہ شئی کو بلا کسی توسط کے عارض ہو۔ اس موقع پر واسطہ کے اقسام کا نقل کر دینا خلاف موقع نہ ہوگا۔

اقسام واسطہ۔۔ واسطہ کی تین قسمیں ہیں۔ واسطہ فی الاثبات۔ واسطہ فی العروض۔ واسطہ فی الثبوت۔ واسطہ فی الاثبات۔ جو ثبوت محمول للموضوع کی تصدیق کے لئے علت واقع ہو۔ یہ واسطہ نظریات میں پایا جاتا ہے۔ بدیہیات میں نہیں پایا جاتا۔

واسطہ فی العروض۔ جس میں صفت کا ثبوت واسطہ کے لئے بالذات ہو۔ اور ذی واسطہ کے لئے بالعروض ہو۔ جیسے ہالس سفیز کی حرکت۔ اس لئے کہ شئی کے لئے حرکت پہلے اور بالذات ثابت ہے۔ اور کشتی کے واسطہ سے ہالس کیلئے حرکت ثابت ہوتی ہے۔ کشتی واسطہ۔ اور ہالس ذو واسطہ ہے۔

واسطہ فی الثبوت۔ جو کسی صفت کے ساتھ شئی کے موصوف ہونے کی علت ہو۔ اس کی دو قسمیں ہیں۔ اول واسطہ اس صفت کے ساتھ اولاً متصف ہو۔ اور ذی واسطہ اس کے سبب سے متصف ہو۔ جیسے حرکت ید تالی کے لئے اولاً ہاتھ حرکت کرتا ہے۔ پھر اس کے واسطہ سے تالی حرکت کرتی ہے۔

دوسری قسم۔ واسطہ صفت کے ساتھ خود متصف نہ ہو۔ مگر اس واسطہ سے ذی واسطہ متصف ہو جاتا جیسے رنگ ریز۔ اگر گین کپڑے کے لئے رنگ ریز واسطہ ہے۔ مگر خود رنگ کے ساتھ متصف نہیں ہوتا۔ بلکہ کپڑا جو کہ واسطہ ہے وہ خود صفت کے ساتھ متصف ہوتا ہے۔

اور اہل منطق کے نزدیک واسطہ سے کونسا واسطہ مراد ہے۔ اس میں مختلف اقوال ہیں۔ ایک قول یہ ہے کہ واسطہ فی الثبوت مراد ہے۔ بشرطیکہ وہ ذی واسطہ کے مساوی ہو۔ برابر ہے کہ وہ جزو ہو یا خارج ہو۔ اور بعض مناطہ کے نزدیک واسطہ فی العروض اور واسطہ فی الثبوت کی قسم اول مراد ہے۔

اور تیسرا اقوال ہے کہ واسطہ فی الثبوت کی ایک قسم مراد ہے۔ یعنی وہ واسطہ جس میں واسطہ اور ذی واسطہ دونوں صفت کے ساتھ متصف ہوں۔ بشرطیکہ دونوں مساوی ہوں۔

والثلاثة الاخيرة وهي العارض الامر خارج اعم من المعروف كالهيئة اللاحقة للابيض بواسطة انه جسم وهو اعم من الابيض وغيره والعارض الخارج الاخص كالضوء العارض للحيوان بواسطة انه انسان وهو اخص من الحيوان والعارض بسبب المباين كالحرارة العارضة للماء بسبب النار وهي مباينة للماء تسمى اعراضا غريبة لما فيها من الغرابة بالقياس الى ذات المعروف.

ترجیحہ اور آخری تین اور وہ عارض بالامر خارج ہے۔ جو کہ معروف سے اعم ہے۔ جیسے وہ حرکت جو ابیض کو لاحق ہو۔ بواسطہ جسم کے۔ اور وہ اعم ہے ابیض وغیرہ سے۔ جیسے عارض الخارج اخص ہے۔ جیسے ضو کہ جو حیوان کو عارض ہو بواسطہ انسان کے۔ اور وہ حیوان سے اخص ہے۔

والعارض بسبب المباين - اور امر مباين کے سبب سے جو عارض ہو۔ جیسے حرارت جو پانی کو عارض ہو نار کے سبب سے۔ اور پانی کے مباين ہے۔ ان کا عارض غریبہ نام رکھا جاتا ہے۔ جو غرابت سے ماخوذ ہے بالقياس معروف کی ذات کے۔

تشریح والثلاثة الاخيرة - شارح نے سابق میں عوارض کی تفصیل ذکر کی ہے۔ اور کہا تھا کہ عوارض اکل چھ ہیں۔ ان میں اول تین عوارض ذاتیہ ہیں۔ اور بعد کے تین (یعنی آخری تین) کو عوارض غریبہ نام رکھا۔ **وجہ تسمیہ** :- عوارض ذاتیہ نام اس لئے رکھا جاتا ہے۔ کیونکہ جو احوال ذات شی کو بلا کسی واسطہ کے عارض ہوں۔ ان کو عوارض ذاتیہ کہتے ہیں۔ اس لئے کہ ان کے درمیان کوئی واسطہ نہیں ہوتا۔ وہ بنفسہ ذات کو عارض ہوتے ہیں۔ اور وہ عوارض جو ذات کے جز کو عارض ہوتے ہوں۔ اور شی کے مساوی کو عارض ہوتے ہوں۔ ان کو بھی عوارض ذاتیہ ہی کہا جاتا ہے۔ اس وجہ سے کہ جز شی اور مساوی دونوں کو ذات کی جانب فی الجملہ نسبت ہوتی ہے۔ اما الثلاثة الاخيرة - باقی آخر کے تینوں عوارض کا جہاں تک تعلق ہے۔ تو وہ عارض امر اعم - عارض امر خاص - عارض امر مباين - تو یہ تینوں اگر یہ ذات ہی کو عارض ہوتے ہیں۔ لیکن ان کا عارض بواسطہ ہوتا ہے۔ اول میں عام کا واسطہ ہوتا ہے۔ دوسرے میں اخص کا واسطہ ہوتا ہے۔ اور تیسرے میں امر مباين کا واسطہ عروض للذات میں ہوتا ہے۔ یعنی ذات کی جانب بواسطہ منسوب ہوتے ہیں۔ اور ذات کے لحاظ سے ان کے اندر ایک گونا گونیہ اور غرابت پائی جاتی ہے۔ اسی لئے انہیں عوارض غریبہ کا نام دیا گیا ہے۔ مذکور چھ عوارض ذاتیہ اور بعد کے تین کا عارض غریبہ ہونا مقدم میں اور متاخر میں سب کے نزدیک متفق علیہ ہے۔ البتہ بعد والے عوارض سے اول عارض جس میں بواسطہ امر عام عروض ہوتا ہے۔ اس میں دونوں کا اختلاف ہے۔ مقدم میں اور متاخر میں کی ایک جماعت جن میں شارح اور ان کے متعلقین بھی ہیں۔ اس عروض کو ذاتی کہتے ہیں اور باقی متاخر میں مناطہ اس کو عوارض غریبہ میں شمار کرتے ہیں۔ علامہ تفتازانی کی رائے بھی یہی ہے امر عام کے توسط سے جو عارضی ہو اور اس کا جز ہو۔ اس کی مثال حرکت ہے۔ یہ انسان کو عارض ہوتی

ہے۔ اور واسطہ حیوان کا ہے۔ اور حیوان عام ہے انسان سے اور انسان کا جزو بھی ہے۔

کالحرارة العارضة للماء۔ اس میں واسطہ ثبوت پایا جاتا ہے۔ کیونکہ وہ حرارت جو پانی کے ساتھ قائم ہے۔ وہ دوسری ہے۔ اور وہ حرارت جو نار آگ کے ساتھ قائم ہے۔ وہ دوسری ہے۔ اس کے صحیح مثال یہ بھی بن سکتی ہے۔ جیسے رنگ (لون) جو جسم کو بواسطہ سطح کے عارض ہو۔

تشریح عبارت

اور آخری تین اور وہ امر خارج کا عارض ہے۔ یعنی ایسا عارض جیسے کہ عروض میں امر خارج کا داخل ہو۔ عام ہو ذات معروض سے مثلاً حرکت جو ابھیں کو بواسطہ جسم کے عارض ہو۔ اور جسم عام اور ایض خاص ہے۔ اور عارض اخض کا عارض اس کی مثال ہے خشک جو حیوان کو بواسطہ انسان عارض ہو اور انسان اخض ہے۔ بمقابلہ حیوان کے اور سبب مباحث کے جو عارض شئی ہو۔ اس کی مثال حرارۃ ہے۔ جو پانی کو عارض ہوا کرتی آگ کی وجہ سے۔ اور آگ پانی کے مباحث ہے۔ مگر پانی میں حرارت آگ کے توسط سے آتی ہے تسمی اعراضاً۔ ان کو اعراض غریبہ کہنے کی یہ وجہ ہے کہ بمقابلہ ذات معروض ان میں تینوں حیثیت پائی جاتی ہے۔

والعلوم لا یبحث فیہا الا من الاعراض الذاتیۃ لموضوعاتہا فلم یذا قال عن عوارضہ التي تلحقہ لہا ہوہو الی اشارۃ الی الاعراض الذاتیۃ واقامۃ للحد مقام المحدود۔

ترجمہ

اور علوم نہیں بحث کی جاتی ان میں مگر ان عوارض سے جو موضوع کی ذات کے لئے عارض ہوں۔ اس لئے ماتن نے فرمایا کہ عن عوارضہ التي تلحقہ لہا ہوہو۔ ان عوارض سے جو ذات کو بحیثیت ذات کے عارض لاحق ہوتے ہوں۔ (معلوم ہوا عارض سے مطلق عوارض مراد نہیں ہیں۔ بلکہ عوارض ذاتیہ مراد ہیں اشارۃ الی الاعراض الذاتیۃ۔ اشارہ کرتے ہوئے اعراض ذاتیہ کی جانب اور محدود کو حد کی جگہ قائم کرتے ہوئے تشریح کے العلوم لا یبحث فیہا شارح نے ایک عام اصول تحریر کیا ہے۔ کہ علوم میں بحث عوارض سے ہوا کرتی ہے۔ جو شئی کی ذات کو عارض ہوتے ہیں۔ ماتن نے بھی عوارض سے عوارض ذاتیہ ہی کا ارادہ کیا ہے۔ اسی لئے کہا عن عوارضہ التي تلحقہ لہا ہوہو، شئی کے وہ عوارض جو اس کو بحیثیت ذات کے عارض ہوتے ہیں۔ اس سے شارح نے عوارض ذاتیہ کی جانب اشارہ کیا ہے۔ اور محدود کو حد کی جگہ قائم فرمایا ہے۔ فلہذا۔ اس میں بظاہر شارح اپنے دعوے کی تصدیق اور توضیح کے لئے ماتن کی عبارت کا حوالہ نقل کیا ہے

واذا تمہد هذا فنقول موضوع المنطق المعلومات التصورية والتصدیقیة لان المنطقی انہا یبحث عن اعراضہا الذاتیۃ وما یبحث فی العلم عن اعراضہ الذاتیۃ فہو موضوع ذلک العلم فتكون المعلومات التصوریۃ والتصدیقیۃ۔

ترجمہ

اور جب اس کی تمہید قائم ہو گئی۔ تو ہم کہتے ہیں کہ منطق کا موضوع معلومات تصور یہ اور تصدیقہ ہیں۔ اس لئے کہ منطق عوارض ذاتیہ سے بحث کرتا ہے اور وہ جو بحث کی جاتی ہے علم میں عوارض ذاتیہ سے وہ اسی علم کا موضوع ہوتا ہے۔ لہذا معلومات تصور یہ اور تصدیقہ منطق کا موضوع ہیں۔

تشریح اولاً شارح نے اصولی طور پر علوم کے موضوعات سے بحث کی۔ اس کا فارغ ہو کر اب اصل موضوع کو شروع کیا ہے۔ فرمایا جب تمہید میں عام موضوع علم کو آپ نے جان لیا۔ تو اب خاص علم منطق کے موضوع پر ہم بحث کرتے ہیں اور کہتے ہیں کہ منطق کا موضوع معلومات تصور یہ اور معلومات تصدیقہ ہیں۔ کیونکہ منطق انہیں تصورات و تصدیقات کے عوارض ذاتیہ سے بحث کرتا ہے۔ اور جن کے عوارض ذاتیہ سے بحث کی جائے وہ اس علم کا موضوع ہوتا ہے۔ لہذا معلومات تصور یہ و تصدیقہ علم منطق کا موضوع ثابت ہو گئے۔

اختلاف موضوع - موضوع الفاظ کا نام ہے۔ یا معانی کا۔ یا الفاظ اور معانی دونوں کا۔ آپ کو معلوم ہے کہ منطقی الفاظ سے بحث صرف ضرورت ہی کے مطابق کرتا ہے۔ اور یہ ضرورت ان کی دلالت پر ختم ہو جاتی ہے۔ اور الفاظ سے بھی اس وجہ سے کہ افادہ اور استفادہ کا تعلق الفاظ سے ہے۔ الفاظ ہی کے توسط سے انسان ایک دوسرے کو فائدہ پہنچاتا ہے۔ اور فائدہ حاصل کرتا ہے۔ عادت بہر حال یہی ہے۔ گو افادہ و استفادہ کے طریقے اور بھی ہیں مگر وہ نہ تو عوامی ہے۔ اور نہ عادت کے مطابق مثلاً الہام، وحی وغیرہ۔ چونکہ مفہوم کو سمجھانے کے لئے الفاظ کا واسطہ اختیار کیا جاتا ہے۔ مثلاً قول شارح کو بتاتے ہیں تو یوں کہتے ہیں معرف تصور کو قول شارح کہتے ہیں جیسے الفاظ کے لئے الجوان الناطق ہے۔ جس کا جزو اول اس قریب ہے اور دوسرا جزو الناطق فصل قریب ہے۔ اور قیاس کو سمجھاتے اور بیان کرتے ہیں جو قیاس کا پہلا قضیہ صغریٰ اور دوسرا قضیہ کبریٰ۔ اور درمیان میں مکرر آئیوا الاحد اوسط ہے۔ اور قضیہ موضوع، محمول، اور نسبت کا نام ہے جیسے العالم متغیر میں العالم موضوع متغیر محمول ہے۔ دونوں ملکر قضیہ ہے۔ اور کل متغیر حادث میں کبریٰ ہے متغیر موضوع حادث محمول ہے۔ اور متغیر دونوں قضیوں صغریٰ و کبریٰ میں دوبارہ آیا ہے۔ اس لئے حد اوسط ہے۔ خلاصہ یہ ہے کہ قول شارح کو تصورات میں الفاظ سے بتایا۔ اور مثال بھی الفاظ ہی سے لائے اس طرح تصدیقات میں قیاس کو سمجھانے کیلئے قضایا لائے ہیں۔ پھر قضایا کے اجزاء ترکیبہ موضوع و محمول یہ سب الفاظ سے ہی مرکب ہوتے ہیں۔ اس کو دیکھ کر مناطہ قدماء کی ایک جماعت نے یہ خیال کر لیا کہ منطق کا موضوع الفاظ ہیں۔

مگر واقعہ یہ ہے کہ منطقی کی نظر براہ راست معانی پر ہوتی ہے۔ سمجھانے کی حد تک وہ الفاظ کو استعمال کرتے ہیں اور معانی معقول فی الذہن ہوتے ہیں۔

دوسرا مذهب - قدماء مناطہ کی کثیر جماعت کا ہے وہ منطق کا موضوع معقولات ثانیہ کو

بحیثیت اس کے کہ وہ مجہولات پہونچانے والے ہوں۔ منطق کا موضوع قرار دیتے ہیں۔

معقولات ثانویہ: وہ مفہوم جو شئی کو ذہن میں عارض ہو۔ یہ عروض انضمامی ہوتا ہے۔ نہ کہ انتزاعی۔ لہذا اعراض موجود فی الخارج مثلاً بیاض۔ سواد۔ لوازم۔ ماہیت۔ وجود شئیت وغیرہ سب اس سے خارج ہیں۔

معقولات ثالثہ: ان کا مقام ذہن ہے۔ مگر معقولات ثانویہ کے بعد کا درجہ مثلاً قضیہ کا تعلق الفاظ سے۔ اس پر صغریٰ اور کبریٰ ہونے کا حکم ذہنی ہے۔ یعنی معقولات ثانویہ اور قیاس پر تناقض انعکاس کے احکام یہ معقول ثالث ہیں۔ اور معقولات رابعہ کہے جو اس تناقض یا انعکاس وغیرہ پر کوئی حکم عائد کر نیکانام ہے۔ لہذا خلاصہ یہ ہے۔ کہ حصول فی الذہن معقول اول ہے۔ جیسے حصول صورت یا الصورة الحاصلة۔ اور القفیہ مرکب من الموضوع والمجول پھر اگلا درجہ معقول ثانی کا ہے۔ یعنی صورت حاصلہ کا بھی کلی یا جزئی ہونا۔ اسی طرح قضیہ کا صغریٰ اور کبریٰ ہونا۔ پھر تیسرا درجہ آتا ہے معقولات ثالثہ: اس کلی و جزئی کا جنس یا فصل ہونا۔ اور تصدیقات میں قیاس کا ہونا۔ اس کے بعد چوتھا درجہ آتا ہے۔ یعنی معقول رابع کا وہ اس جنس و فصل کا حد ہونا۔ اور تصدیق میں قیاس پر حکم عائد کرنا تناقض انعکاس وغیرہ کا۔

معقولات ثانویہ کی دو قسمیں ہیں۔ اول وہ معقول جس میں عروض کے لئے ذہنی وجود شرط نہ ہو۔ جیسے وجود۔ شئیت۔ دوم وہ معقول ثانی جس میں عرض کے لئے وجود ذہنی شرط ہے۔ جیسے کلی ہونا، جزئی ہونا، عرض ہونا۔ معروف اور حجت ہونا۔ جنس اور فصل ہونا وغیرہ۔ حاصل یہ ہے کہ مناطہ کی قدما کی جماعت نہیں۔ معقولات ثانیہ کو منطق کا موضوع کہتی ہے۔ شرط یہ ہے کہ موصل الی المجہول بھی ہوں۔ اس سے ان معقولات ثانویہ کو خارج کر دیا گیا ہے جو معقولات ثانی تو ہیں مگر معدوم ہیں۔ عرض جو ہر ہونے کی حیثیت سے ان کا فقر لیا گیا ہے۔ کیونکہ اس حیثیت سے بحث علم الہی میں ہوتی ہے۔

تیسرا مذہب: مناطہ متأخرین کا ہے جن میں خود شارح کا شمار بھی ہے۔ کہ منطق کا موضوع تصورات اور تصدیقات معلوم ہیں۔ خواہ معقولات اولیہ ہوں۔ یا ثانویہ۔ کیوں کہ منطق میں دونوں معقولات سے بحث کی جاتی ہے۔ مثلاً کہا جاتا ہے۔ کہ الکلی الطبعی موجود فی الخارج۔ ماہیت نوعیہ متعینہ محصلہ ہیں۔ اور جنس ماہیت مبہمہ ہے۔ فصل جنس کے لئے علت ہوتی ہے۔ مذکورہ احوال معقولات اولیہ سے تعلق رکھتے ہیں۔

الجواب۔ مذکورہ امور منطق کے مسائل ہیں۔ تسلیم نہیں ہے۔ اس لئے کہ منطق کی بحث کا حاصل یہ ہے کہ وہ ان امور سے بحث کرتا ہے۔ جو موصل الی المجہول ہوں۔ یا موصل ہونے میں نفع دیتے ہوں۔ اور امور مذکورہ کا ایصال میں دخل نہیں ہے۔ کیوں کہ ان امور سے اس لئے بحث کی جاتی ہے کہ یہ مبادی منطق ہیں۔ نیز کبھی کبھی منطق میں بنفسہ معقولات ثانویہ سے بحث کی جاتی ہے۔ جیسے ذاتیت۔ عرضیت۔ نوع ہونا۔ معرف ہونا۔ کلی ہونا اعم ہونا یا اخص ہونا وغیرہ۔ یعنی اس طرح کہا جاتا ہے کہ الجنس ذاتی والخاصہ عرضیہ جبکہ ثابت ہو چکا ہے کہ علم کا موضوع ہوتا ہے۔ وہ علم کے مسائل کا مجہول نہیں بن سکتا۔ ورنہ کل کا حمل جز پر لازم آجگا۔ یعنی ہر علم میں اس کے موضوع کے احوال سے بحث ہوتی ہے۔ خود موضوع سے بحث نہیں ہوتی۔

اس لئے اگر معقولات ثانویہ کو منطق کا موضوع تسلیم کر لیا جائے۔ تو فن میں نفس موضوع سے بحث کرنا لازم آئے گا۔
الجواب: معقولات ثانویہ کے اعتبار سے دو قسم ہیں۔ ان کا معقول ثانی ہونا اور ان کا دوسرا معقولات ثانی کو عارض
ہونا۔ لہذا ان سے جو بحث کی جاتی ہے وہ اس حیثیت سے کی جاتی ہے کہ یہ دوسرے معقولات ثانی کے لئے عارض ہیں۔
مثلاً ذاتی ہونا یا عرضی ہونا۔ ان سے بحث اس حیثیت سے کی جاتی ہے۔ کلیت کے احوال اور عوارض ہیں۔ اور کلی ہونا
معقول ثانوی میں سے ہے۔

وانہما قلنا ان المنطقی يبحث عن الاعراض الذاتية للمعولات التصورية والتصديقية لانه يبحث عنها
من حيث انها توصل الى مجهول تصديقي كما يبحث عن الجنس كالحیوان والفصل كالناطق وهما معلومان
تصوریان من حيث انهما كيف يربكان ليوصل المجهوع الى مجهول تصوري كالانسان وكما يبحث عن
القضايا المتعددة كقولنا العالم متغير وكل متغير محدث وهما معلومان تصديقيان من حيث
انهما كيف يؤلفان ليصير المجهوع قیاسا موصلا الى المجهول التصديقي كقولنا العالم محدث وكذا الله
يبحث عنها من حيث انهما يتوقف عليهما الموصل الى التصور ككون المعلومات التصورية كلية وجزئية
وذاقية وعرضية وجنسا وفصلا وخاصة ومن حيث انهما يتوقف عليهما الموصل الى التصديق اما توقفا
قريبا اى بلا واسطة ككون المعلومات التصديقية قضية او عكس قضية او نقيض قضية واما توقفا
بعيدا اى بواسطة ككونها موضوعات ومجهولات فان الموصل الى التصديق يتوقف على القضايا
بالذات لتركيبه منها والقضايا موقوفة على الموضوعات والمجهولات فيكون الموصل الى التصديق
موقوفاً على القضايا بالذات او على الموضوعات والمجهولات بواسطة توقف القضايا عليهما
بالجملة المنطقی يبحث عن احوال المعلومات التصورية والتصديقية التي هي اما نفس الایض
الى المجهولات والاحوال التي يتوقف عليها الايصال وهذا الاحوال عارضة للمعولات التصورية
والتصديقية لذاتهما فهو باحث عن الاعراض الذاتية لها۔

ترجمہ اور بیشک ہم نے کہا ہے کہ منطقی معلومات تصوریہ اور تصدیقیہ کے عوارض ذاتیہ سے بحث کرتا ہے
کیوں کہ ان سے بحث اس حیثیت سے کی جاتی ہے کہ یہ مجهول تصوری یا مجهول تصدیقی تک موصل
ہوتے ہیں۔ مثلاً جنس سے بحث کی جاتی ہے۔ جیسے الحيوان۔ اور فصل جیسے ناطق اور یہ دونوں معلومات
تصوریہ ہیں اس حیثیت سے کہ یہ کس طرح ترکیب دیئے جاتیں کہ ان کا مجموعہ مجهول تصوری تک پہنچا دے
جیسے انسان۔

دکھا یہ بحث عن القضايا۔ اور جیسے قضایا متعددوں سے بحث کی جاتی ہے۔ مثلاً ہمارا قول العالم

متغیر وکل متغیر حادث - اور دونوں (قضایا) معلومات تصدیقیہ ہیں۔ اس حیثیت سے کہ یہ کس طرح مرکب کئے جاتیں کہ ان کا مجموعہ ایسا قیاس بن جائے جو مجہول تصدیقی تک موصول (پہنچا نہوالا) ہو جیسے ہمارا قول العالم حادث۔
وکنذا لک یبحث عنہا من حیث انہا۔ ایسے ہی ان سے بحث اس حیثیت سے کی جاتی ہے کہ ان پر موصول الی التصور ہونا موقوف ہے۔ جیسے معلومات تصوریہ کا کلی۔ جزئی۔ عرضی۔ جنس۔ فصل۔ خاصہ ہونا۔ اور اس حیثیت سے بحث کی جاتی ہے۔ کہ ان پر موصول الی التصدیق ہونا موقوف ہے توقف قریب ہو یعنی بلا واسطہ ہو۔ جیسے معلومات تصدیقیہ کا قضیہ ہونا۔ عکس قضیہ۔ نقیض قضیہ ہونا۔ یا توقف بعید ہو۔ یعنی بالواسطہ ہو۔ جیسے ان کا (یعنی معلومات تصدیقیہ کا) موضوع اور محمول ہونا۔ اس لئے کہ موصول الی التصدیق بالذات قضایا پر موقوف ہے۔ کیونکہ وہ انہیں سے مرکب ہوتا ہے۔ اور قضایا موضوعات و محمولات پر موقوف ہیں (پس نتیجہ یہ ہے کہ) موصول الی التصدیق قضایا پر بالذات موقوف ہے۔ اور موضوعات و محمولات پر اس واسطہ سے موقوف ہے کہ ان پر قضایا موقوف ہیں۔
وبالجملة المنطقی۔ حاصل یہ ہے کہ منطقی معلومات تصوریہ و تصدیقیہ کے احوال سے بحث کرتا ہے۔ جو کہ یافنس ایصال الی المجهول کا نام ہے۔ یا وہ احوال ہیں کہ جن پر ایصال موقوف ہے۔
وهذا الاحوال۔ اور یہ احوال معلومات تصوریہ و تصدیقیہ کو لذا تہا عارض ہوتے ہیں۔ پس وہ (منطقی) ان کے عوارض ذاتیہ سے بحث کرتا ہے۔

تشکیک قولہ انما قلنا۔ یہاں سے شارح موضوع منطقی کے احوال کی تفصیل بیان کرتے ہیں۔
فرمایا۔ وہ معلومات تصوریہ جن کے احوال سے منطق میں بحث ہوتی ہے۔

وہ احوال تین قسم کے ہیں۔ اول مجہول تصوری کی طرف موصول ہونا۔ خواہ مطلوب علم بالکثر ہو۔ جیسے حد تام۔ یا علم بالواجب ہو۔ خواہ ذاتی جیسے حد ناقص۔ یا علم بالوجب عرضی ہو۔ جیسے رسم تالم۔ رسم ناقص یہ بحث معرف و قول شارح کے باب میں آتی ہے۔

دوم وہ احوال جو موقوف علیہ قریبی ہیں ایصال الی التصور المجهول کے لئے یعنی بلا واسطہ موقوف علیہ ہیں مثلاً معلوم تصوری کا کلی ہونا۔ یا جزئیہ، ذاتیہ اور عرضیہ ہونا۔ اسی طرح جنس، فصل، عرض عام، اور خاصہ ہونا۔ وغیرہ وہ مباحث ہیں جن کا کلیات خمس کے زیر عنوان ذکر کیا جاتا ہے۔

تیسرے وہ احوال جو ایصال الی التصور المجهول کے موقوف علیہ بعید ہیں۔ جیسے معلومات تصوریہ کا موضوع محمول ہونا۔ نیز تصورات کی طرح تصدیقات میں بھی موضوع کے ہی تین اقسام یا مراتب ہیں۔
اول ایصال الی المجهول التصدیق۔ خواہ یقینی ہو۔ یا غیر یقینی ہو۔ جازم ہو یا غیر جازم۔ اس کی بحث قیام استمرار اور تمثیل ہی کے زیر عنوان آتی ہے۔

ثانی۔ وہ احوال جو موقوف علیہ قریبی ہوں۔ مجہول تصدیقی کے لئے جس کا ذکر قضایا کی بحث میں آتی ہے

ثالث۔ وہ احوال جو موقوف علیہ بعید ہوں۔ مجہول تصدیقی کے ایصال کے مثلاً معلوم تصدیقی کا

مقدم تالی وغیرہ ہونا۔ اس کا ذکر بھی تھا یا ہی کے زیر عنوان کیا جاتا ہے۔
 وبذہ الاحوال۔ اس میں صرف ان احوال ہی کی طرف اشارہ نہیں ہے۔ جن پر ایصال الی المطلوب موقوف ہے
 بلکہ وہ احوال بھی مراد ہیں۔ جن پر ایصال موقوف ہے۔ شارح نے دونوں کی طرف اشارہ فرمایا ہے۔
 خلاصہ یہ ہے کہ یہ احوال ان کو یعنی معلومات تصوری و تصدیقی دونوں کو براہ راست بلا واسطہ عارض ہوتے ہیں
 اس لئے یہ معلومات کے عوارض ذاتیہ کہلاتے ہیں۔ اور ان سے بحث عوارض ذاتیہ سے بحث سمجھی جاتی ہے۔

قال وقد جرت العادة بان يسمى الموصل الى التصور قولاً شامخاً والموصل الى التصديق حجة ويجب
 تقدیم الاول على الثاني وضعا لتقدم التصور على التصديق طبعاً لان كل تصديق لابد فيه من
 تصور المحكوم عليه اما بذات او بامر صادق عليه وتصور المحكوم به كذلك الحكم لامتناع الحكم
 ممن جهل احد هذه الامور۔ اقول قد عرفت ان الغرض من المنطق استقصال المجهولات
 والمجهول اما تصوري او تصديقي فنظر المنطق امانى الموصل الى التصور و امانى الموصل الى التصديق
 وقد جرت العادة اى عادة المنطقيين بان يسموا الموصل الى التصور قولاً شامخاً اما كونه قولاً
 فلانه فى الغلب مركب والقول يرافقه واما كونه شامخاً فلتشروحه ماهيات الاشياء والموصل
 الى التصديق حجة لان من تمسك به استدلالاً على مطلوبه غلب على الخصم من جهة ان اذا غلب

ترجمہ ما تن نے فرمایا۔ مناطق کی عادت جاری ہے۔ کہ وہ موصل الی تصور کو قول شامخ اور موصل
 الی التصدیق کا نام حجت رکھتے ہیں۔

و يجب تقدیم الاول على الثاني۔ اول کی تقدیم ثانی پر واجب ہے۔ (یعنی پہلے قول شارح کو بیان
 کیا جائے۔ اس کے بعد حجت کو ذکر کیا جائے) باعتبار وضع کے۔ تصور کے مقدم ہونے کی وجہ سے تصدیق پر
 طبعاً۔ کیوں کہ تصور و تصدیق پر طبعاً مقدم ہے۔ اس لئے وضع اور تحریر و بیان میں بھی اس کو مقدم ذکر کرنا
 چاہئے۔ تاکہ وضع طبع کے موافق ہو جائے جو ایک عمدہ بات ہے۔

لان كل تصديق لابد فيه۔ اس وجہ سے کہ ہر تصدیق کے لئے تصور محکوم علیہ کا ہونا ضروری ہے۔ خواہ
 بذات ہو۔ یا ایسا امر ہو جو کہ محکوم علیہ برصادق آتا ہو۔ اور محکوم بہ کا تصور بھی ضروری ہے اور حکم کا ہونا بھی۔
 لامتناع الحكم۔ اس لئے جو شخص ان امور سے جاہل اور ناواقف ہو۔ اس کے لئے حکم عائد کرنا محال ہے
 اقول۔ شارح فرماتے ہیں کہ آپ بھجان چکے ہیں کہ منطق سے غرض مجہولات کا حاصل کرنا ہے۔ اور
 مجہول تصوری ہوگا۔ یا تصدیقی ہوگا۔ پس منطق کی نظر موصل الی تصور میں ہوگی۔ یا موصل الی التصدیق
 میں۔ وقد جرت العادة۔ اور عادت جاری ہوئی ہے۔ یعنی مناطق کی عادت کہ وہ موصل الی تصور

کو قول شارح نام رکھتے ہیں۔ بہر حال اس کا قول ہونا پس اس لئے کہ زیادہ تر مرکب ہوتا ہے۔ اور مرکب اور قول دونوں مترادف ہیں۔ اور بہر حال اس کا شارح ہونا۔ تو اس لئے کہ یہ اشیاء کی ماہیتوں کی وضاحت اور شرح کرتا ہے۔

والموصل الی التصدیق حجة - اور موصل الی التصدیق کا نام حجت رکھتے ہیں کیونکہ جس نے مطلوب پر دلیل قائم کرتے وقت اس کو مضبوطی سے پکڑا۔ یا تو وہ اپنے مقابل (خصم) پر غالب رہے گا۔ اور لفظ حجة حج سے ماخوذ ہے۔ جب کوئی غالب ہو جائے تو حج فلاں بولا جاتا ہے۔

تشکیہ

ما تنیٰ نے عادت کے عنوان سے موصل الی التصور والتصدیق کی اصطلاحی بیان کی ہے۔ فرمایا۔ والموصل الی التصور - کو قول شارح اور موصل الی التصدیق کو حجت کہتے ہیں نیز قول شارح کو ذکر میں مقدم کرنا ضروری ہے کیونکہ تصور تصدیق پر طبعاً مقدم ہے۔ اس طرح وضع اور طبع میں موافقت ہو جائے گی۔ لان کل تصدیق لابد فیہ۔ پھر اس دعویٰ کی دلیل میں فرمایا ہے کہ ہر تصدیق کے لئے تصور محکوم علیہ کا ہونا ضروری ہے۔ خواہ بنا نہ زیادہ امر محکوم علیہ پر دلالت کرتا ہو۔ اسی طرح محکوم بہ کا بھی ہونا ضروری ہے۔ کیونکہ حکم اس پر محال ہے جس سے ناواقف ہوں۔

اقول کے زیر عنوان اس کو شارح نے بیان کیا ہے۔ فرمایا آپ معلوم کر چکیں ہیں کہ منطق سے عرض مجہولات کا حاصل کرنا ہے۔ خواہ مجہول تعوری ہو یا مجہول تصدیقی ہو۔ لہذا علما منطق کی نظر موصل الی التصور میں ہوگی یا موصل الی التصدیق میں۔ اور علما منطق کی عادت ایک یہی ہے کہ موصل الی التصور کا نام قول شارح رکھتے ہیں وجہ تسمیہ :- قول نام رکھنے کی وجہ یہ ہے کہ اکثر و بیشتر یہ مرکب ہوتا ہے۔ اور قول کے معنی بھی مرکب ہونے کے ہیں۔ اس لئے مرکب کو قول کا نام دیدیا گیا۔

اور شارح نام رکھنے کی وجہ یہ ہے کہ یہ ماہیات اشیاء کی توضیح و تشریح کرتا ہے۔ والموصل الی التصدیق حجة - اور موصل الی التصدیق کا نام حجت رکھا جاتا ہے۔ اس لئے جو شخص استدلال کرتے وقت اس سے استدلال کرے گا۔ وہ اپنے مقابل پر غالب رہے گا۔ اس لئے کہ استدلال قاعدہ قانون کے مطابق ہوگا۔ اور نتیجہ صحیح نکلے گا۔

قولہ من حجج تحقیق لفظی کے طور پر شارح نے فرمایا حجة حج سے بنا ہے جو باب نصر ہے۔ اور غالب آئے کے معنی ہیں۔ حج فلاں کہا جاتا ہے۔ جب کوئی شخص کسی پر غالب آجائے۔

ویجب ای یستقن تقدیم مباحث الاول ای الموصل الی التصور علی مباحث الثانی ای الموصل الی التصدیق بحسب الوضع لان الموصل الی التصور والتصورات والموصل الی التصدیق التصدیقات والتصور مقدم علی التصدیق طبعاً فلیقدم علیہ وضعاً لیوافق الوضع الطبع وانہا قلنا التصور مقدم علی التصدیق

طبعاً لان التقدم الطبعی هو ان يكون المتقدم بحيث يحتاج اليه التأخر ولا يكون علته تامه له والتصور ..
 كذلك بالنسبة الى التصديق اما انه ليس علته له فظروا الالتزام من حصول التصور حصول التصديق
 ضروريه وجوب وجود العلول عند وجود العلة واما انه يحتاج اليه التصديق فلان كل تصديق لابد
 فيه من ثلث تصورات تصور المحكوم عليه اما بذاته او بامر صادق عليه وتصور المحكوم به
 كذلك تصور الحكم للعلم الاولي بامتناع الحكم من جهل احد هذه التصورات -

ترجیحہ

اور واجب یعنی مستحسن ہے۔ مباحث اول کی تقدیم یعنی موصل الی التصور کی دوسری
 کی مباحث پر یعنی موصل الی التصديق اور باعتبار وضع (ذکر و بیان) کے۔ اس لئے کہ موصل الی
 التصور تصورات ہیں۔ اور موصل الی التصديق تصدیقات ہیں اور تصور تقدم ہے تصديق پر طبعاً۔ پس چاہئے کہ وہ
 تصديق پر وضعاً بھی مقدم کیا جائے۔ تاکہ وضع طبع کے موافق ہو جائے۔
 واما قلنا التصور - الخ ہم نے کہا ہے کہ تصور تصديق پر مقدم ہے۔ اس لئے کہ تقدم طبعی وہ یہ ہے۔ کہ تقدم
 اس حیثیت کا ہو کہ متاخر اس کا محتاج ہو۔ مگر اس کے لئے علت نہ ہو۔ اور تصور ایسا ہی ہے بنسبتہ تصديق
 کے بہر حال یہ دعویٰ کہ اس کے لئے علت نہ ہو۔ تو پس ظاہر ہے ورنہ لازم آئیگا۔ تصور کے حاصل ہونے سے
 تصديق کا حاصل ہونا۔ اس لئے کہ علت کے وجود کے وقت معلول کا وجود ضروری ہے۔
 واما انه يحتاج اليه التصديق - بہر حال یہ کہ تصديق اس کی محتاج ہے (یعنی تصور کی تو اس لئے کہ
 ہر تصديق میں تین تصورات کا پایا جانا ضروری ہے۔ (۱) محکم علیہ کا تصور خواہ بذاتہ یا کوئی ایسا امر جو اس پر
 (محکم علیہ) صادق آتا ہو۔ (۲) محکم بہ کا تصور اسی طرح (یعنی بذاتہ یا کوئی امر جو اس پر ذال ہو) (۳) حکم کا
 تصور اس لئے کہ علم اول (یعنی یقین) سے معلوم ہے کہ حکم محال ہے۔ اس شخص سے جو ان تینوں تصورات
 میں سے کسی ایک تصور سے ناواقف (جاہل) ہو۔

تشریح

ووجب ای لیستحسن۔ شارح نے وجب کی تشریح لیستحسن سے کی ہے۔ کہ یہ حکم وجوب کا نہیں ہے
 بلکہ استئسان کا نہیں ہے۔ بہتر یہی ہے کہ اول کی مباحث کو مقدم رکھا جائے۔ یعنی موصل الی
 التصور الجہول کی بحث کو ثانی کی مباحث پر یعنی موصل الی الجہول التصديق کی مباحث پر (یعنی قول شارح
 کی بحث مقدم اور حجت کی مباحث کو مؤخر بیان کرنا بہتر ہے)۔ کیونکہ موصل الی التصور تصورات ہیں۔ اور
 موصل الی التصديق تصدیقات ہیں۔ اور تصور مقدم اور تصديق اس سے طبعاً مؤخر ہے۔ ایسا کرنے میں
 وضع اور طبع میں موافقت ہو جائے گی جو ایک عمدہ کام ہے۔

وانها قلنا التصور مقدم۔ تصور کے طبعاً مقدم ہونے کی دلیل ہے۔ تقدم طبعی یہ ہے کہ تقدم ایسا
 ہو کہ متاخر اس کا محتاج ہو۔ مگر علت تامہ نہ ہو۔ اور بعینہ تصديق کے تصور اسی نوعیت کا ہے کہ تصديق اپنے

وجود میں تصور ثلاثہ کی محتاج ہے۔ اور تصور محتاج الیہ ہے۔

واما انہ لیس علت۔ علت ہونے کی نفی کی شارح نے کوئی دلیل نہیں ذکر کی۔ صرف غلطی کہہ دیا۔ اس لئے کہ علت سے معلول کا تخلف نہیں ہوتا۔ مگر تصور سے تصدیق کا تخلف ممکن ہے۔ مثلاً اور ظن اور شک کی صورت میں تصور موجود مگر تصدیق نہیں پائی جاتی تو تخلف ممکن ہے۔

واما انہ یحتاج الیہ التصدیق۔ یہ دعویٰ کہ تصدیق تصور کی محتاج اور تصور محتاج الیہ ہے۔ تو اس لئے کہ ہر تصدیق میں تین تصورات کا پایا جانا ضروری ہے۔ محکوم علیہ اور محکوم بہ اور حکم۔ اس لئے کہ غیر معلوم چیز پر کوئی حکم عائد کرنا محال ہے۔

لان الموصل اس جگہ عبارت یہ ہے لان الموصل الی التصور تصورات۔ تصور کی جانب موصل تصورات ہیں۔ اور تصدیق کی جانب موصل تصدیقات ہیں۔ میثذ جمع ذکر کر نیکی وجہ یہ ہے کہ موصل بعض قریب اور بعض بعید ہیں۔ مثلاً موصل قریب صداور رسم ہیں۔ خواہ مفرد ہوں یا مرکب نقیدی ہوں۔ تصور کا موصل بعید کلیتاً غمہ ہیں۔ اور یہ بھی تصورات ہی ہیں۔

اسی طرح تصدیق کا موصل قریب قیاس، استقرار اور تمثیل ہیں۔ اور یہ قضا یا سے مرکب ہوتے ہیں۔ سوال یہ ہے کہ تصدیق کا موصل بعید تو موضوع اور محمول ہیں۔ جواز قبیل تصور میں لہذا یہ کہنا کیسے صحیح ہو گا کہ موصل الی التصدیق تصدیق۔

الجواب۔ اس جگہ موصل سے موصل قریب مراد ہے۔

سوال۔ تصور مقدم اور تصدیق مؤخر ہے۔ سوال یہ ہے کہ آیا ہر جزو تصور ہر فرد تصدیق پر مقدم ہے۔ اگر یہی مراد ہے تو یہ واقعہ کے خلاف ہے اور اگر مراد یہ ہے کہ نوع تصور نوع تصدیق پر مقدم ہے۔ تو اس کا عکس بھی پایا جاتا ہے۔ مثلاً تصدیق بغائذہ النظر اس تصور پر مقدم ہے جو اس سے مستفاد ہو۔ جواب۔ نوع تصور ہر فرد تصدیق پر مقدم ہے مگر اس کا عکس نہیں ہے۔

اقسام تقدم وناخر۔ اول تقدم ذاتي مقدم مؤخر کے لئے محتاج الیہ بھی ہو۔ اور علت تامہ بھی۔ اس کا مقرر نام تقدم بالعلیہ بھی ہے جیسے حرکت مفتاح پرید کا تقدم۔ دوم تقدم وضعی (یا تقدم بالوضع) مقدم صرف ذکر اور بیان میں مقدم ہو۔ سوم تقدم زمانی۔ مقدم زمانہ سالتی میں ہو۔ اور مؤخر زمانہ لاتی میں۔ جیسے طوفان نوع علیہ سلام کا تقدم۔ حادث یوم پر۔ بہارم تقدم شرفی مقدم اشرف ہو۔ بمقابلہ مؤخر کے جیسے سیدنا حضرت ابو بکر صدیق رضی اللہ عنہ کا تقدم سیدنا حضرت عمر فاروق رضی اللہ عنہ پر تو مقدم بالرتبہ جیسے اول صف کا نمازیں بعد واولی موقوف پر۔ ششم تقدم طبعی مقدم مؤخر کے لئے محتاج الیہ ہو۔ مگر علت تامہ نہ ہو۔

تقدم طبعی کے فوائد قیود۔ مقدم محتاج الیہ ہو۔ اس قید سے تقدم بالزمانا۔ تقدم بالاشرف۔ اور تقدم بالرتبہ سب خارج ہو گئے۔ اور علت تامہ نہ ہو۔ اس قید سے تقدم بالعلیہ خارج ہو گیا۔

وفی هذا الكلام قد نبه على فائدتين احداهما ان استدعاء التصديق تصور المحكوم عليه ليس معناه انه يستدعي تصور المحكوم عليه بكنه الحقيقة حتى لو لم يتصور حقيقة الشيء لامتنع الحكم عليه بل المراد انه يستدعي تصورا بوجه ما اما بكنه حقيقة او بامر صادق عليه فاننا الحكم على الاشياء لا نعرف حقائقها كما نحكم على واجب الوجود بالعلم والقدرة وعلى شمع نراة من بعيد باننا شاغل للحيز المعين فلو كان الحكم على الشيء مستدعيا التصور المحكوم عليه بكنه حقيقة لم يصح منا امثال هذا الاحكام وثانيتها ان الحكم فيهم مقول بالاشتراك على معنيين احدهما النسبة الايجابية والسلبية المتصورة بين شيئين وثانيتهما القاع تلك النسبة الايجابية او انتزاعها فغنى بالحكم حيث حكم باننا لا بد في التصديق من تصور الحكم النسبة الايجابية والسلبية وحيث قال لامتنع الحكم من جهل القاع النسبة او انتزاعها تنبيهها على تفاير معنى الحكم والافان كان المراد به النسبة الايجابية في الموضوعين لم يكن لقوله لامتنع الحكم من جهل احد هذه الامور معنى او القاع النسبة فيهما فيلزم استدعاء التصديق تصور القاع وهو باطل لانا اذا ادركنا ان النسبة واقعة اوليست بواقعة يحصل التصديق ولا يتوقف حصوله على تصور ذلك الادراك -

ترجمہ اور اس عبارت میں مصنف نے دو فائدوں پر آگاہ کیا ہے۔ اول ان میں سے یہ ہے کہ تصدیق کا تصور محکوم علیہ کی استدعا کرنا۔ (تقاضا کرنا) اس کے معنی یہ نہیں ہیں کہ وہ (تصدیق) محکوم علیہ بالکنہ تصور کا تقاضا کرتا ہے۔ یہاں تک کہ اگر شی کی حقیقت کا تصور ممکن نہ ہو تو اس پر حکم عائد کرنا ممتنع (محال) ہوگا بلکہ اس سے مراد یہ ہے کہ وہ اس کے تصور بوجہ ما کا تقاضا کرتا ہے۔ جو بالکنہ اور حقیقت کے ساتھ تصور ہو جائے یا ایسے امر سے جو اس پر صادق آتا ہو۔

فانا نحكم على اشياء - اس لئے کہ ہم ایسی اشیا پر بھی حکم عائد کرتے ہیں جن کی حقائق کو ہم نہیں جانتے مثلاً ہم واجب تعالیٰ پر علم، قدرت، خالق، مالک، ہونیکا حکم عائد کرتے ہیں۔
وعلى شمع نراة من بعيد - اور اس صورت پر جس کو ہم دور سے دیکھتے ہیں کہ وہ متعین جگہ پر کئے ہوئے ہے۔ لہذا پس اگر حکم کا عائد کرنا مستغنی ہوتا۔ محکوم علیہ کے بالکنہ حقیقت کے تصور کا۔ تو ہماری جانب سے مذکور بالا احکام کا عائد کرنا درست نہ ہوتا۔

وثانيتها ان الحكم فيما بينهما - دوسرا فائدہ یہ ہے کہ حکم ان کی اصطلاح میں بالاشتراك دو معانی پر بولا جاتا ہے۔ اول ان میں سے نسبت ايجابية اور نسبت سلبية پر وہ نسبت جو دو چیزوں کے درمیان پائی جاتی ہے۔ (یعنی موضوع و محمول کے درمیان پائی جاتی ہے)۔

وثانيتها القاع تلك النسبة - دوسرے معنی حکم کے اس نسبت ايجابية کا القاع اور نسبت سلبية کا۔

انتزاع کرنا۔ یعنی بال حکم۔ لہذا پس حکم سے مراد اس مقام میں جہاں مصنف نے فرمایا لا بد فی التصدیق من تصور الحکم نسبت
لہجائی اور سلبی ہے۔ اور جب جگہ مانتے کہ لا امتناع الحکم من جہل۔ حکم سے مراد ایقاع نسبت اور انتزاع نسبت
ہے۔ تبند ما علی تغایر معنی الحکم۔ آگاہ کرتے ہوئے حکم کے معنی کے متغایر ہونے پر (یعنی حکم کے معنی دو ہیں)۔
اور دونوں ایک دوسرے سے جدا ہیں۔ ورنہ اگر حکم سے مراد نسبت ایجابی و سلبی دونوں جگہ ہوتی تو مانتے کہ اس
قول لا امتناع الحکم من جہل احد ہذا الامور۔ کے کوئی معنی نہ ہوتے یا اگر دونوں جگہ حکم سے ایقاع نسبت
مراد ہوتی ہے۔ تو لازم آتا تصدیق کا تقاضا کرنا ایقاع نسبت کے تصور کا۔ اور یہ باطل ہے۔ کیوں کہ جب ہم نے جان
لیا کہ نسبت واقع ہے۔ یا واقع نہیں ہے۔ تو اس سے تصدیق حاصل ہو جاتی ہے۔ اور اس کا (تصدیق کا) حصول
اس ادراک کے تصور پر موقوف نہیں رہتا (یعنی ایقاع نسبت کے ادراک یعنی تصور پر)

تشکیک | دونوں فائدوں کے ضمن میں شارح نے اس بات پر آگاہ کیا کہ محکوم علیہ کے تصور سے دونوں ملزوم
خواہ بالذات محکوم علیہ کا تصور حاصل ہو جائے۔ یا کوئی ایسا امر حاصل ہو جائے جو کہ محکوم علیہ پر
دلائل کرتا ہو۔ حقیقت محکوم علیہ کا تصور ضروری نہیں ہے۔ یہ تعمیم جس طرح محکوم علیہ میں ملحوظ ہے۔ یہی تعمیم بقیہ
دونوں تصورات میں بھی ملحوظ ہے۔ یعنی محکوم بہ اور نسبت حکمیہ میں بھی تصور بوجہ متا کافی ہے۔ بالکنہ کی ضرورت نہیں
قولہ تصور بالکنہ۔ اقسام تصور۔ تصور بالکنہ۔ تصور بکنہ۔ تصور بالوجہ تصور بوجہ شئی کو حاصل کرنے کے لئے
ذاتیات کو آہ بنایا جائے۔ جیسے انسان کو حیوان ناطق کے ذریعہ حاصل کرنا۔
تصور بکنہ۔ نفس شئی کا عقل میں بذریعہ صورت حاصل ہونا۔ تصور بالوجہ شئی کو اس کی عرضیات سے
حاصل کرنا۔ جیسے انسان کا علم بذریعہ ضاحک و کاتب۔ تصور بالوجہ شئی کو عرضیات سے حاصل کرنا۔ مگر
عرضیات کو ملاحظہ کے ذریعہ حاصل کرنے سے قطع نظر کر لینا۔

فان قلت هذا انما يتم اذا كان الحكم ادراكا اما اذا كان فعلا فالصدق يستدعي تصور الحكم لان
فعل من الافعال الاختيارية النفس والافعال الاختيارية انها تصور عنها بعد شعورها بها و
الصدق الى صدق حصول الحكم موقوف على تصور حصول التصديق موقوف على حصول الحكم
فحصول التصديق موقوف على تصور الحكم على ان المعنى شارحه المخلص صرح به وجعله شوطا لاجزاء
للتصديق حتى لا يزيد اجزاء التصديق على اربعة فتقول قوله لان كل تصديق لابد فيه من تصور
الحكم يدل على ان تصور الحكم جزء من اجزاء التصديق فلو كان المراد به الاقاع النسبية في الموضعين
لزاو اجزاء التصديق على اربعة وهو مخرج بخلافه

ترجیح :۔ پس اگر تو اعتراض کرے کہ یہ اس وقت تام ہوگا جبکہ حکم ادراک کا نام ہو۔ بہر حال جب

وہ فعل ہو۔ تو تصدیق تصور حکم کا تقاضا کرے گی۔ کیونکہ تصور نفس کے اختیاری افعال میں سے ایک فعل ہے۔ اور اختیار افعال نفس سے صادر ہوتے ہیں۔ اس لئے ان افعال کے شعور کر لینے اور ان کے صادر کرنے کے ارادہ کر لینے کے بعد فصول الحکم۔ لہذا پس حصول حکم اس کے تصور پر موقوف ہے۔ اور حصول تصدیق حصول حکم پر موقوف ہے۔ پس حصول تصدیق موقوف ہے تصور حکم پر۔

علیٰ ان المصنف۔ علاوہ اس کے خود مصنف ماتن نے اپنی ملخص کی شرح میں اس کی صراحت کی ہے۔ اور اس کو (حکم کو) شرط قرار دیا ہے۔ نہ کہ جز تصدیق کے لئے حتیٰ لا تزید اجزاء التصدیق۔ تاکہ اجزاء تصدیق چار سے زیادہ نہ ہوں۔

فقول قوله لان کل تصدیق۔ تو ہم جواب میں کہیں گے کہ ماتن کا قول کل تصدیق لابد فیہ من تصور حکم دلالت کرتا ہے۔ اس بات پر کہ تصور حکم تصدیق کے اجزاء میں سے ایک جز ہے۔ پس اگر دونوں جگہ اس سے ایقان نسبت مراد ہوتی تو تصدیق کے اجزاء چار سے زیادہ ہو جاتے حالانکہ مصنف اس کے خلاف تصریح کر رہے ہیں (مذکورہ بالا شرح میں)۔

تشریح۔ چونکہ شارح نے حکم کے دو معانی بیان کئے ہیں۔ اول نسبت ایجابی و سلبی۔ دوسرے ایقان نسبت او انتزاع نسبت۔ اور لابد فی التصدیق من تصور حکم میں حکم سے مراد نسبت ایجابی و سلبی ہے۔ اور

جس جگہ یہ کہا ہے کہ لا امتناع الحکم من جہل۔ وہاں حکم سے ایقان نسبت و انتزاع نسبت کے معنی مراد ہیں۔ فان قلت سے اسی پر اعتراض کیا گیا ہے کہ حکم کے معنی ایقان نسبت کے اس وقت صحیح ہو سکتے ہیں۔

جب حکم کے معنی ادراک کے ہوں اور اگر حکم نفس کے افعال اختیار یہ میں سے ایک فعل اختیاری کا نام ہے کہ حکم کا صدور نفس کے شعور و ارادہ کے بعد ہوتا ہے۔ تو پھر صدور حکم تصور حکم پر موقوف ہوگا۔ اور حصول تصدیق موقوف ہوگا حصول حکم پر۔ تو نتیجہ یہ نکلے گا کہ حصول تصدیق تصور حکم پر موقوف ہے۔ علاوہ اس کے خود ماتن نے ملخص کی شرح میں حکم کو تصدیق کے لئے شرط کہا ہے۔ جز نہیں کہا۔ تاکہ اجزاء تصدیق چار سے بڑھنے نہ پائیں۔

الجواب۔ سوال کرنے کے بعد شارح نے خود ہی اس سوال کا جواب بھی ذکر فرمایا ہے۔ ہم جواب دیں گے ماتن کا قول لان کل تصدیق لابد فیہ من تصور حکم۔ اس پر دلالت کرتا ہے کہ تصور حکم تصدیق کے اجزاء میں سے ایک جز ہے۔ لہذا اگر حکم سے ایقان کے معنی دونوں جگہوں پر مراد لئے گئے۔ تو اجزاء تصدیق چار سے بڑھ جائیں گے۔ جبکہ خود اس کے خلاف صراحت سے لکھ رہے ہیں۔

قال الامام فی الملخص کل تصدیق لابد فیہ من ثلاث تصورات تصور المحکم علیہ وبالہ والحکم قیل فوق ما بین قوله وقول المصنف هنا لان الحکم فیما قالہ الامام تصور لامحالة بخلاف ما قالہ المصنف انه يجوز ان یکون قوله والحکم معطوفا علی تصور المحکوم علیہ فی لایکون تصور اکانه قال ولا بد فی التصدیق

من الحكم وغير لازم منه ان يكون تصويراً وان يكون معطوفاً على المحكوم عليه فم يكون تصويراً وفيه نظر لان قوله والحكم لو كان معطوفاً على تصوير المحكوم عليه ولا يكون المحكوم تصوير الوجوب ان يقول امتناع الحكم من جهل احد هذين الامرين ولو صح حمل قوله احد هذه الامور على هذا الظاهر الفساد من وجه آخر وهو ان اللازم من ذلك استدعاء التصديق تصوير المحكوم عليه وبه المدعى استدعاء التصديق التصويرين والحكم فلا يكون الدليل واسدأ على الدعوى واليغز ذكر الحكم يكون مستدسا كما اذ المصبيان تقدم التصوير على التصديق طبعاً والحكم اذا لم يكن تصويراً لم يكن له دخل في ذلك -

ترجمہ امام نے اپنی کتاب ملخص میں کہا ہے کہ ہر تصدیق میں تین تصورات ضروری ہیں۔ تصویر محکوم علیہ تصور محکوم بہ اور تصور حکم۔ تو اعتراض کیا گیا ہے کہ امام کے قول اور ماتن کے قول دونوں میں بڑا فرق ہے۔

لان الحكم فيما قاله - کیونکہ حکم بقول امام کے لامی الہ تصور ہے۔ بخلاف ماتن کے قول کے اس لئے کہ جائز ہے کہ ماتن کا قول والحکم، تصور محکوم علیہ پر عطف ہو۔ تو اس صورت میں حکم تصور نہ ہوگا۔ گویا ماتن نے یہ کہا۔ ولا بدنى التصديق من الحكم - یعنی تصدیق میں حکم کا ہونا ضروری ہے۔ مگر اس سے لازم نہیں آتا کہ حکم تصور ہو۔ وان يكون معطوفاً على المحكوم به - اور یہ بھی جائز ہے کہ اس کا قول والحکم معطوف ہو المحکوم بہ پر۔ تو اس صورت میں بہر حال حکم کا تصور ہونا ثابت ہوتا ہے۔

وفيه نظر - اور اس صورت میں نظر ہے (اختلاف ہے) کیونکہ اس کا (ماتن کا) قول والحکم اگر تصور المحکوم علیہ پر معطوف ہو۔ اور حکم تصور نہ ہو تو ماتن کے لئے واجب تھا۔ کہ اس طرح فرماتے (امتناع الحكم من جهل احد هذين الامرين - یعنی حکم محتج ہے۔ اس شخص سے جو ان دونوں امور سے ناواقف ہو۔ ولو صح حمل قوله اس کے قول احد هذه الامور کو اس پر حمل کرنا صحیح ہے۔ تو فساد دوسری کی وجہ سے ظاہر ہو جائیگا۔ اور وہ یہ ہے کہ اس سے لازم آتا ہے۔ تصدیق کا تقاضا کرنا تصور محکوم علیہ اور تصور محکوم بہ کا جب کہ مدعی ہے۔ تصدیق کا دونوں تصور اور حکم کا تقاضا کرنا۔ لہذا دلیل دعویٰ پر وارفتہ نہیں ہوگی۔ یعنی دلیل دعویٰ کے خلاف ہوگی۔ اور نیز الحکم کا ذکر اس صورت میں مستدرک (بے معنی) ہو جائیگا۔ اس وجہ سے کہ مطلوب تصور کے تقدم کو بیان کرنا ہے۔ تصدیق پر طبعاً اور حکم جب تصور ہی نہیں ہے۔ تو اس کا اس مسئلے میں کوئی واسطہ نہیں۔

تشریح قولہ لامعالة - محال میں مہم کا فتح ہے۔ اور مصدر بھی ہے۔ ایک حالت سے دوسری حالت کی جانب انتقال کو کہتے ہیں۔ اور چونکہ محال حرف لاکا اسم واقع ہے۔ اس لئے نکرہ مفرد ہوئے

کیوجہ سے فتح پر مبنی ہے۔ اس کی خبر عموماً محذوف یعنی موجود ہوتی ہے۔

مخلاف الہ - اعتراض کی تقریر کا دوسرا جزو یہ ہے کہ اگر حکم سے ایقاع نسبت مراد ہے تو یہ خرابی کہ تصور ایقاع تصدیق کی ماہیت کا جزو ہے۔ اور تصدیق کے اجزاء چار سے زائد ہو جائیں گے اس وقت درست ہوگا۔ جبکہ ماتن نے کہا ہوتا کہ "لان کل تصدیق لابد فیہ من تصور الحکم" جبکہ ایسا نہیں ہے۔ ماتن نے تو کہا ہے کہ "لان کل تصدیق لابد فیہ من تصور المحکوم علیہ والمحموم بذو الحکم" اس عبارت و الحکم کے دو معانی ہیں۔ اول والحکم کا عطف تصور محکوم علیہ پر ہو اور عبارت کے معنی یہ ہوں کہ لابد فیہ من الحکم۔ اس صورت میں حکم سے ایقاع و انشراح نسبت مراد لی جائے تو کوئی خرابی لازم نہ آئیگی اسلئے کہ اس صورت میں جزو تصدیق نفس حکم ہوا، تصور حکم نہ ہوا اسلئے اجزاء تصدیق چار کے چار رہے زائد نہ ہوتے۔

دوسرے معنی والحکم کے اگر یہ ہوں کہ والحکم معطوف ہو محکوم علیہ پر اور تصور کے تحت واقع ہو تو البتہ حسب طرح محکوم علیہ کا تصور ہونا ضروری ہے۔ حکم کا بھی تصور ہونا ضروری ہو جاتا۔ کیوں کہ معنی یہ ہوتے کہ لابد فیہ من تصور الحکم تو اس صورت میں وہ خرابی لازم آئے گی جو اجزاء تصدیق کے چار سے زائد ہونے کی بیان کی گئی ہے۔

قولہ وفیہ نظر۔ مذکورہ اعتراض خود قابل غور ہے۔ کیونکہ ماتن کا قول والحکم تصور محکوم علیہ پر نہیں ہو سکتا۔ کیونکہ ماتن نے دلیل کے الفاظ یہ لکھے ہیں لامتناع الحکم من جہل احد ہذا الامور مبنی امور کا لفظ جمع کا لائے ہیں۔ تشبیہ نہیں لائے۔ یعنی احد ہذا من الامور نہیں کہا۔ اس لئے امور کی رعایت سے کم از کم امور ثلاثہ کا ہونا ضروری ہے۔ اور امور ثلاثہ جب ہی ہو سکتے ہیں۔ جب والحکم کا عطف لفظ المحکوم علیہ پر مانا جائے اور حکم سے نسبت تادم مراد لی جائے۔ اور اگر والحکم کا عطف تصور محکوم علیہ پر کیا جاتا ہے۔ تو امور دوسری رہ گئے یعنی محکوم علیہ اور محکوم بہ۔ اس لئے ماتن کو دلیل میں لامتناع الحکم من جہل احد ہذا من الامور مبنی کا صیغہ کہنا چاہئے تھا۔ حالانکہ انہوں نے صیغہ جمع کا استعمال کیا ہے یعنی ہذا الامور کہا ہے۔

قولہ ولو صحح اور اگر کوئی کہے کہ اس فن میں ما فوق الواحد کے لئے جمع کا صیغہ لے آتے ہیں۔ اس لئے اس جگہ احد ہذا الامور سے ما فوق الواحد ہی مراد ہے۔ یعنی دو تصور اور حکم۔ اس لئے حکم سے تصور حکم مراد لینے کا قرینہ ختم ہو گیا۔ اور ممکن ہے حکم سے ایقاع نسبت کے معنی مراد ہوں۔

الجواب۔ اس سے لازم آئیگا۔ تصدیق صرف دو تصوروں کو جاتی ہے۔ محکوم علیہ کا تصور اور محکوم بہ کا تصور۔ حالانکہ مقصد یہ ہے کہ تصدیق تین تصورات کا تقاضا کرتی ہے۔ یعنی تصور محکوم علیہ تصور محکوم بہ۔ اور تصور نسبت تادم کا۔ لہذا اس تاویل کی صورت میں ماتن کا دعویٰ ثابت نہ ہوگا۔

نیز دوسری خرابی مزید لازم آجائے گی کہ عبارت میں لفظ الحکم کا ذکر بے فائدہ اور مستدرک ہے۔ اس لئے ماتن کا مقصد یہ ہے کہ تصدیق پر تصور کے تقدم طبع کو بیان کریں۔ اور کجب کم تصور ہی نہیں تو اس میں حکم کا کوئی دخل ہی نہیں رہا۔ اس لئے برخلاف اگر پہلی جگہ حکم سے نسبت تادم مراد ہو اور دوسری جگہ میں حکم سے ایقاع نسبت مراد ہو تو اس مقام میں حکم کا ذکر بے فائدہ نہ ہوگا۔

قال واما المقالات فثلث المقالة الاولى في المفردات وفيها اربعة فصول الفصل الاول في الالفاظ دلالة اللفظ على معنى بتوسط الوضع له مطابقة كدلالة الانسان على الناطق وتوسط لها دخل فيه ذلك المعنى تضمن كدلالة على الحيوان او على الناطق فقط وتوسط لها خرج عنه التزلم كدلالة على قابل العلم وصنعة الكتابة اقول لا شغل للمنطق بالالفاظ فانه يبحث عن القول الشارح والعجبة كيفية ترتيبها وهو لا يتوقف على الالفاظ فان ما يوصل الى التصور ليس لفظ الجنس والفصل بل مفاهيم وكذلك ما يوصل الى التصديق مفهومات القضايا لا الالفاظها ولكن لها توقف افادة المعاني واستفادتها على الالفاظ صام النظر فيها مقصودا بالغرض والقصد الثاني ولها كان النظر فيها من حيث انها اول اكل المعاني قدم الكلام في الدلالة.

ترجمہ ما تن لے فرمایا۔ اور بہر حال مقالات پس وہ تین ہیں۔ پہلا مقالہ مفردات کے بیان میں اور اس میں چار فصلیں ہیں۔ فصل اول الفاظ کے بیان میں مشتمل ہے۔

دلالة اللفظ۔ لفظ کی دلالت معنی پر ما وضع لے کے توسط سے مطابقت ہے۔ (یعنی اس حیثیت سے کہ لفظ اس معنی کے لئے وضع کیا گیا ہے۔ جب لفظ اس معنی پر دلالت کرے گا تو لفظ کی یہ دلالت مطابقتی سے ان معنی کے لئے جو اس میں داخل ہیں (یعنی لفظ کی دلالت بواسطہ وضع ان معنی پر جو موضوع لے کا جزو ہیں) تضمن ہے۔ جیسے اس کی دلالت حیوان پر فقط یا ناطق پر فقط بتوسط ما خرج عنہ اور اس کے توسط سے ان معنی کے لئے جو اس سے خارج ہیں التزام ہیں۔ جیسے اس کی دلالت قابل علم اور صنعت کتابت پر (یعنی لفظ کی دلالت وضع کے واسطہ سے ان معنی پر جو موضوع لے سے خارج ہیں۔ دلالت التزامی ہے۔ جیسے لفظ انسان کی دلالت اس کے قابل علم ہونے اور قابل صنعت پر)

اقول لا شغل للمنطق۔ شارح فرماتے ہیں میں کہتا ہوں۔ نہیں ہے کوئی کام منطق کو اس حیثیت سے کہ وہ منطقی ہے۔ الفاظ سے۔ کیونکہ وہ توجہ کرتا ہے۔ قول شارح اور ترجمہ سے۔ اور ان دونوں کی ترتیب کی کیفیت سے۔ اور وہ الفاظ پر موقوف نہیں ہے۔ کیونکہ جو تصور نامعلوم) تک موصول ہے۔ وہ لفظ جنس اور فصل نہیں ہے۔ بلکہ ان کے معنی ہیں۔ اسی طرح جو موصول تصدیق ہے (یعنی وہ معلومات تصدیقیہ جو جو نامعلوم تصدیق کے لئے موصول ہیں)۔ وہ قضایا (معلومہ) کے مفہوم ہیں۔ نہ کہ ان کے الفاظ و لکن لہا توقف افادة المعاني۔ لیکن چونکہ معانی کا افادہ اور استفادہ الفاظ ہی پر موقوف ہے تو ان میں (الفاظ میں) نظر مقصود بالغرض ہوگئی۔ اور بالقصد (نظر) ثانی کی طرف ہے۔ (یعنی الفاظ کی طرف نظر بالغرض بواسطہ معانی ہے۔ اور معانی کی طرف نظر مقصود بالذات اور مقصود اصلی ہے)

ولہا كان النظر۔ اور چونکہ ان میں (الفاظ میں) نظر اس حیثیت سے ہے کہ وہ معانی کے دلائل ہیں

(یعنی الفاظ معنی پر دلالت کرتے ہیں) اس لئے ماتن نے کلام فی الدلالات کو مقدم کیا۔ (یعنی اس ضرورت سے ماتن نے دلالت کی بحث کو مقدم ذکر فرمایا۔ اور ان سے فارغ ہو کر معانی کی بحث کو شروع فرمایا ہے)

تشہیہ الفصل الاول فی معانی الالفاظ۔ اور فصل میں شارح الفاظ کی بحث فرمائیں گے۔ اور اس میں دلالت کے مسائل زیر بحث آئیں گے۔ عالم واقع میں وجود کے مختلف مراتب ہیں ایک وجود فی العین یعنی خارجی وجود۔ دوسرا وجود ذہنی۔ تیسرے وجود فی عبارت۔ اور چوتھا وجود فی الکتابۃ وجود خارجی اور ذہنی دونوں اصلی وجود ہیں۔ وجود فی الکتابۃ و فی عبارت دونوں مجازی ہیں۔ لیکن افہام و تفہیم میں وجود فی عبارت کا بڑا دخل ہے۔ اور تعلیم و تعلم بغیر عبارت و الفاظ کے ممکن ہی نہیں ہے۔ اس مجبوری کی وجہ سے اہل معقول اپنی ضرورت کے مطابق شروع میں الفاظ کی بحث لاتے ہیں۔

قوله لا شغل للمنطقی۔ مذکورہ مفہوم کو شارح نے اپنے الفاظ میں اس طرح بیان فرمایا ہے کہ بحث منطقی یعنی علماء منطق کو الفاظ کی کوئی ضرورت اور کام نہیں ہے۔ مگر ان پر افادہ و استفادہ موقوف ہے اس لئے بقدر ضرورت بحث الفاظ اپنی کتابوں میں لاتے ہیں۔

اس موقع پر لفظ حیثیت کو سمجھنے چلئے تاکہ موقع بموقع آپ کو اصطلاحات سے جان کاری بھی ہوتی ہے۔ اقسام حیثیت۔ حیثیت کی تین قسمیں ہیں۔ حیثیت اطلاقیہ۔ حیثیت تقيديہ اور حیثیت تعلیلیہ۔ بہر حال حیثیت اطلاقیہ وہ ہے جو اپنے مدخول (یعنی محبت) کی عمومیت کو ظاہر کرے۔ اس کی پہچان یہ ہے کہ اس کا ماقبل اور مابعد ایک ہی ہو۔ مثلاً ہم کہتے ہیں۔ انسان حیثیت انسان کے حیوان ناطق ہے۔ اس جملے میں لفظ حیثیت سے پہلے اور بعد دونوں جگہ انسان کا ذکر ہے تو حیوان ناطق ہونے کا حکم انسان کے لئے ہے۔ گویا تعلیم مقصود ہے۔

حیثیت تقيديہ۔ حیثیت اپنے مدخول یعنی محبت کے لئے قید ہو۔ اور محبت حیثیت کے ساتھ مل کر تیسرے کے لئے حکم واقع ہو۔ مثلاً الانسان من حیث انه کاتب متحرک الاصلح۔ انسان اس حیثیت سے کہ وہ کتابت کی قید کے ساتھ مقید ہے۔ اس پر حکم ہے کہ وہ متحرک الاصلح ہے۔ حیثیت تعلیلیہ۔ وہ حیثیت ہے کہ محبت کی ذات اپنی حالت پر حسب سابق موجود رہے۔ حیثیت صرف حکم بدل دے۔ جیسے آپ کہتے ہیں عمر و محترم من حیث انه عالم۔

حیثیت سے مراد۔ سوال یہ ہے کہ مذکورہ معانی میں سے حیثیت کے کون سے معنی شارح نے اس موقع پر مراد لئے ہیں۔ تو ایک احتمال تو یہ ہے کہ حیثیت اطلاقیہ ہو نہ کہ تقيديہ اس لئے کہ منطقی من حیث ہو منطقی من حیث منطقی کہا گیا ہے۔ گویا بحث کا اعادہ مذکور ہے۔ قاعدہ مذکورہ کے مطابق یہ حیث اطلاقیہ ہے لہذا معنی یہ ہوں گے کہ منطقی اگر نحوی۔ صرفی۔ فقیہ اور مفسر ہو تو وہ الفاظ سے بحث ضرور کرے گا۔ صرف فرق یہ ہوگا۔ کہ علم منطقی سے بحث نہیں کر رہا۔ بلکہ جس علم میں بحث کر رہا ہے۔ اس کے ساتھ اسی علم

کی قید لگ جائے گی یعنی بخوبی ہے صرفی ہے وغیرہ۔

قولہ دھولا یتوقف۔ معلومات تصویر یہ ان کی اصطلاح میں معروف ہے۔ اور معروف یعنی قول شارح کلیات سے مرکب ہوتا ہے۔ اسی طرح معلومات تصدیق حجت ہے۔ اور حجت و قیاس قضایا سے مرکب ہوتے ہیں۔ اور تصورات میں کلیات اور تصدیقات میں قضایا ہیں۔ یہ دونوں مفہوم کی اقسام ہیں۔ الفاظ کی نہیں اس لئے ان کی مباحث الفاظ پر موقوف نہیں ہیں۔

قولہ، ولکن لما توقف۔ مگر چونکہ افادہ اور استفادہ الفاظ ہی پر موقوف ہے چنانچہ جب اصطلاحات منطقہ کلی۔ جزئی۔ جنس و فصل۔ عرض عام خاصہ کسی کو بتائیگا تو الفاظ سے بتایا جاسکتا ہے۔ اسی طرح قضایا کو یا حجت قیاس وغیرہ کسی کو بتائیگا۔ تو وہ الفاظ ہی توسط سے بتا سکتا ہے۔ اس لئے الفاظ کی مباحث کو شروع فی العلم کا مقدمہ قرار دیا گیا۔

قولہ مقصود بالعرض۔ ما تنے عنوان میں کہا ہے کہ المقالة الاولى فی المفردات۔ ابھی آپ نے پڑھ لیا کہ الفاظ کی بحث بالذات مقصود نہیں ہے۔ تو ما تنے کے لئے مناسب نہیں تھا کہ عنوان میں الفاظ کو داخل کرتے۔ اور المقالة الاولى فی المفردات تحریر فرماتے۔ یہ عنوان بالکل غیر مناسب معلوم ہوتا ہے۔ الجواب۔ مفرد بالذات اگرچہ لفظ ہی کی صفت ہے۔ مگر بالعرض معنی کی بھی صفت ہے۔ اور اس جگہ مفرد سے مراد مفرد بالعرض ہے۔ ورنہ لازم آئیگا کہ عنوان سے معانی خارج ہیں۔

ایک احتمال یہ بھی ہے کہ الفاظ اور معانی دونوں مراد ہوں۔ تو یہ جائز نہیں کہ ایک ہی جگہ لفظ جس پر بالذات دلالت کرتا ہے۔ اور جس پر بالعرض دلالت ہے۔ دونوں کو مراد لیا جائے۔

وهی کون الشئ محالہ یلزم من العلم به العلم شئ اخر والشئ الاول هو الدال والثانی وهو المدلول والدال ان کان لفظا فالدلالة لفظیة والافعال لفظیة کدلالة الخط والعقد والنصب والاشارة و الدلالة العقلیة اما بحسب جعل جاعل وهی الوضعية کدلالة الانسان على الحيوان الناطق و الوضع هو جعل اللفظ بانما المعنى اولاهی لا تخلو اما ان يكون بحسب اقتضاء الطبع وهی الطبیعیة کدلالة ام على اوجع فان طبع الالفاظ يقتضى التلفظ به عند عرض اوجع له اولاهی العقلیة کدلالة اللفظ المسموع من وراء الجدار على وجود الالفاظ۔

ترجمہ اور وہ (یعنی دلالت) شئی کا اس حال میں ہونا کہ اس کے علم سے شئی آخر کا علم حاصل ہوگا اور شئی اول دال ہے۔ اور شئی ثانی مدلول ہے (یعنی اہل منطق کی اصطلاح میں شئی اول کو دال اور ثانی کو مدلول کہتے ہیں)۔ والدال ان کان لفظا۔ اور دلالت کرنے والا اگر لفظ ہے تو دلالت

لفظیہ ہے۔ ورنہ پس غیر لفظیہ جیسے خطوط۔ عقود۔ نصب اور اشارات (وغیرہ کی دلالت ان کے معانی پر متعینہ) و الدلالة اللفظیة اور دلالت لفظیہ یا جاعل کے جعل کی وجہ سے ہوگی۔ (یعنی وضع واضع کی وجہ سے) تو وہ وضع ہے۔ جیسے لفظ انسان کی دلالت حیوان ناطق پر۔ والوضع هو جعل اللفظ الخ۔ اور اصطلاح میں وضع نام ہے۔ لفظ کے مقرر کرنا معنی کے مقابلے میں اولاً وہی لا تخلو۔ یا اس کے لحاظ سے نہ ہوگی۔ اور وہ خالی نہیں ہے کہ یا طبیعت کے تقاضا کے اعتبار سے ہوگی۔ اور وہ دلالت طبعیہ ہے۔ جیسے لفظ ارجح کی دلالت درد پر۔ اس لئے کہ بولنے والی کی طبیعت اس کے تلفظ (بولنے) کا تقاضا کرتی ہے۔ اس کے درد کے عارض ہونے پر کے وقت اولاً وہی العقلیہ یا ایسی نہ ہوگی (یعنی یہ تقاضا طبعی نہ ہوگی) تو وہ دلالت علیہ ہے۔ جیسے اس لفظ کی دلالت جو دیوار کے بچے سے سنا جائے بولنے والے کے وجود پر۔

(نوٹ) عبارت میں جاعل سے واضع مراد ہے اور ازار سے مقابل اور لافظ کے معنی بولنے والے کے ہیں حدار کے معنی دیوار۔

تشبیہ قولہ وہی کون الشئ بحالۃ یلزم من العلم بہ الخ۔ دلالت۔ شئ کا اس طور پر ہونا کہ اس شئ کے علم سے شئ آخر کا علم ہو جائے۔ یہ مطلق دلالت کی تعریف ہے۔ عام اس سے کہ اس میں واضع کی وضع کا دخل ہے۔ یا طبیعت کا اور عقل کا۔ اور اس سے بھی عام ہے کہ دلالت کرنا والا اس میں لفظ ہو یا غیر لفظ ہو۔ یعنی دلالت میں واسطہ الفاظ کا ہونا نہ ہو۔ تو دلالت لفظیہ غیر لفظیہ۔ وضعیہ۔ طبعیہ اور عقلیہ سب کو یہ تعریف عام ہے۔ پھر اس تعریف میں قیود کا اضافہ کر کے اقسام دلالت ایک دوسرے سے جدا ہو جاتی ہے۔ نیز تعریف میں لفظ علم کا استعمال کیا گیا ہے۔ جس سے ادراک مراد ہے۔ خواہ ادراک تصویری ہو یا تصدیقی اور یقینی ہو یا غیر یقینی۔ کیونکہ لفظ دلالت جب مطلقاً بولا جاتا ہے۔ تو اس کے یہی معنی عام مراد ہوتے ہیں۔ اور من :- شارح کی بیان کردہ تعریف دلالت کی دوسری تعریفوں سے بہتر ہے۔ مگر اس تعریف میں دور لازم آتا ہے۔ کہ دلالت موقوف ہے۔ وضع کے علم پر یعنی جب شئ اول کی وضع معلوم ہوگی تب شئ اول کے علم سے شئ ثانی کا علم حاصل ہوگا۔ اور وضع کا جاننا مدلول کے جاننے پر موقوف ہے۔ اس لئے دلالت وضع کے توسط سے مدلول پر موقوف ہوئی۔ مدلول کا علم دلالت پر موقوف ہے۔ لہذا دور لازم آیا الجواب :- وہ علم بالمدلول جس پر دلالت موقوف ہے۔ وہ مطلق علم ہے۔ اور مدلول کا علم جو دلالت پر موقوف ہے۔ وہ علم مخصوص ہے۔ اس لئے موقوف موقوف علیہ میں منافیہت پیدا ہو گئی۔ اور دور لازم نہ آئے گا۔

قولہ والدال ان کان لفظاً۔ یہاں سے شارح نے دلالت کی اقسام کا ذکر کیا ہے۔

اقسام دلالت۔ اصولی طور پر دلالت کی دو قسمیں ہیں۔ اول دلالت لفظیہ۔ دوم غیر لفظیہ۔ پھر ان دونوں کی تین تین قسمیں ہیں۔ یعنی دلالت وضعیہ۔ دلالت طبعیہ اور دلالت عقلیہ۔ اس طرح دلالت کی

کل چھ اقسام نکلتی ہے۔

اول دلالت لفظیہ وضعیہ۔ وہ دلالت جس میں وضع کا واسطہ ہو۔ اور واضح نے وضع کیا ہو۔ جیسے لفظ زید کی دلالت اس کی ذات پر۔

دوم۔ دلالت لفظیہ طبیعیہ۔ واسطہ لفظ کا ہو اور دلالت کرنیوالی طبیعت ہو جیسے لفظ اُح اُح کی دلالت درو پر۔

سوم دلالت لفظیہ عقلیہ دلالت کرنے والی عقل ہو اور واسطہ لفظ کا ہو جیسے لفظ زید کی دلالت جو دیوار کے پیچھے سے سنا جائے بولنے والے کے وجود پر۔

چہام دلالت غیر لفظیہ وضعیہ جس میں وضع کا دخل ہو۔ مگر الفاظ کا واسطہ نہ ہو جیسے خطوط۔ عقود۔ نسب اور اشارات کی دلالت ان کے متعینہ معانی پر۔

پنجم دلالت غیر لفظیہ طبیعیہ۔ دلالت کرنے والی طبیعت ہو۔ اور الفاظ کا واسطہ نہ ہو۔ جیسے گھوڑے کا ہنہانا پجارہ اور گھاس کی طلب پر۔

ششم دلالت غیر لفظیہ عقلیہ۔ دلالت کرنے والی عقل ہو۔ اور الفاظ کا واسطہ نہ ہو جیسے دھویں کی دلالت وجودنا پر۔ اور اشرف کی دلالت مؤثر پر یہ اقسام ستہ وہ اقسام ہیں۔ جن پر تمام مناطق کا اتفاق ہے۔

والمقصود منها هو الدلالة اللفظية الوضعية وهي كون اللفظ بحيث متى اطلق فهم منه معنى للعلم بوضعه وهي اما مطابقة او تضمن او التزام وذلك لان اللفظ اذا كان والاحسب الوضع على معنى فذلك المعنى الذى هو مدلول اللفظ اما ان يكون عين المعنى الموضوع له او اخلافه او خارجا عنه فالدلالة اللفظ على معنى بواسطة ان اللفظ موضوع لذلك المعنى مطابق كدلالة الانسان على الحيوان الناطق فان الانسان انما يدل على الحيوان الناطق لاجل انه موضوع للحيوان الناطق ودلالته على معنى بواسطة ان اللفظ موضوع لمعنى دخل فيه ذلك المعنى المدلول اللفظ تضمن كدلالة الانسان على الحيوان فقط والناطق فقط فان الانسان انما يدل على الحيوان والناطق لاجل انه موضوع للحيوان الناطق وهو معنى دخل فيه الحيوان والناطق الذى هو مدلول اللفظ ودلالته على معنى بواسطة ان اللفظ موضوع لمعنى خرج عنه ذلك المعنى المدلول التزام كدلالة الانسان على قابل العلم وصنعة الكتابة فان دلالة عليه بواسطة ان اللفظ موضوع للحيوان الناطق وقابل العلم وصنعة الكتابة خارج عنه ولازم له اما تسمية الدلالة الاولى بالمطابقة فلان اللفظ مطابق اى موافق لتمام ما وضع له من قولهم طابق النعل بالنعل اذا توافقنا واما تسمية الدلالة الثانية

باتضمن فلان جزء المعنى الموضوع له داخل في ضمنه فهي دلالة على ما في ضمن المعنى الموضوع له واما تسمية الدلالة الثالثة بالالتزام فلان اللفظ لا يدل على كل امر خارج عن معنا الموضوع له بل على الخارج اللازم له۔

ترجمہ اور مقصود اس جگہ (مقدمہ فی العلم کے مقام میں) دلالت لفظیہ وضعیہ ہے۔ اور وہ لفظ کا اس حیثیت سے ہونا۔ جب وہ مطلق بولا جائے تو اس سے اس کے معنی سمجھ لئے جاویں۔ علم بالوضع کی وجہ سے اور مطابقت ہوگی یا تضمن یا التزام و ذلک لاندہ (وجہ تصریح یہ ہے کہ) اور یہ اس وجہ سے کہ لفظ جب باعتبار وضع کے طالت کرے تو اسے معنی پر تو یہ معنی اس لفظ کا مدلول ہوں گے۔ یا وہ معنی موضوع لہ کا عین ہوں گے۔ یا اس میں داخل ہوں گے۔ (یعنی موضوع لہ میں داخل ہوں گے یعنی جزو ہوں گے)۔ یا اس سے خارج ہوں گے۔ (یعنی موضوع لہ سے خارج ہوں گے)۔

فدلالة اللفظ۔ پس لفظ کی دلالت اپنے معنی پر اس واسطے سے کہ لفظ ان معنی کے لئے وضع کیا گیا ہے۔ مطابقت ہوگی۔ جیسے لفظ انسان کی دلالت حیوان ناطق پر۔ پس بیشک لفظ انسان حیوان ناطق پر اس وجہ سے دلالت کرتا ہے کہ وہ حیوان ناطق کے لئے موضوع ہے۔

ودلالتہ علی معناہ بواسطۃ ان اللفظ الہ۔ اور اس کی دلالت اپنے معنی پر اس واسطے سے کہ لفظ وضع کیا گیا ایسے معنی کے لئے جو موضوع لہ میں داخل ہیں۔ (یعنی موضوع لہ کا جزو ہیں) یہ دلالت تضمن ہوگی جیسے لفظ انسان کی دلالت تنہا حیوان پر یا ناطق پر۔ کیونکہ انسان حیوان یا ناطق کے لئے وضع کیا گیا ہے اور یہ معنی وہ ہیں جو حیوان ناطق میں داخل ہیں جو کہ لفظ کا مدلول ہے۔

ودلالتہ علی معناہ بواسطۃ الہ۔ اور اس کی دلالت اپنے معنی پر اس واسطے سے لفظ وضع کیا گیا ہے۔ ان معنی کے لئے جو اس سے خارج ہیں۔ اور لفظ کا مدلول میں التزام ہے۔ جیسے انسان کی دلالت قابل علم ہونے اور قابل صنعت ہونے پر۔ کیونکہ انسان کی دلالت ان معنی پر اس واسطے سے ہے کہ انسان وضع کیا گیا ہے۔ حیوان ناطق کے لئے اور قابل علم اور قابل صنعت کتابت اس سے خارج اور اس کا لازم ہیں اما تسمية الدلالة الاولى۔ بہر حال پہلی دلالت کا نام مطابقت رکھنا۔ تو اس لئے کہ لفظ مطابق یعنی موافق ہے تمام ما وضع لہ کے (یعنی موضوع لہ کے) ان کے قول مطابق النعل بالنعل ایک جوتا دوسرے جوتے کے مطابق اور موافق یعنی برابر ہے۔ یہ اس وقت بولتے ہیں۔ جب دونوں جوتے ایک دوسرے کے موافق ہوں۔

واما تسمية الدلالة الثانية۔ بہر حال دوسری دلالت کا نام تضمن رکھنا۔ تو اس لئے کہ معنی موضوع لہ کے جزو اس کے ضمن میں داخل ہوتے ہیں۔ پس یہ دلالت موضوع لہ کے ضمن میں پائی گئی۔

واما التسمية الدلالة الثالثة - اور بہر حال تیسری دلالت کا نام التزام رکھنا تو اس لئے کہ لفظ ہر اس معنی پر دلالت نہیں کرتا - جو اس کے معنی موضوعات سے خارج ہوں - بلکہ اس خارجی معنی پر دلالت کرتا ہے جو اس کے لئے لازم ہوں -

تشبیہ کے المقصود - تینوں دلالوں میں سے دلالت عقلیہ صرف اسی جگہ کام دے سکتی ہے - جہاں دونوں کے درمیان علاقہ عقلیہ موجود ہو - نیز یہ بھی واضح رہے کہ العقول مختلفات - انسانی عقول میں بڑا تفاوت و فرق پایا جاتا ہے -

دلالت طبعیہ اپنی دلالت کے لئے طبیعت کے پیدا کرنے پر موقوف ہے - اور پھر الطبائع مختلفات - طبیعت طبیعت میں فرق ہے - اس لئے نہ یہ دونوں دلالتیں آسان ہیں نہ ان میں عمومیت پائی جاتی ہے - اس لئے ان کو علم کا معیار نہیں قرار دیا جاسکتا -

اس کے برخلاف دلالت وضعیہ ہے کہ معنی کلی ہوں - یا جزئی ہوں - ذہنی ہوں یا خارجی سب کے لئے الفاظ موجود ہیں - اور غرض کے مطابق بھی ہے - نیز افادہ و استفادہ اس کے ذریعہ آسان بھی ہے - اس لئے فن میں صرف اسی کو موضوع بحث بنایا گیا ہے -

قولہ دہی کون الشئ - ایک تعریف دلالت لفظیہ وضعیہ کی یہ بھی ہے - دلالت لفظیہ وضعیہ لفظ سے معنی کو سمجھ لینا ایسے شخص کیلئے جو عالم وضع ہو - مگر اس میں اشکال ہے -

ماصل یہ ہے کہ مائن اور شارح کی بیان کردہ تعریف ہی صحیح ہے - اور وہ یہ ہے کہ دلالت لفظیہ وضعیہ لفظ کا اس کیفیت میں ہونا کہ جب وہ بولا جائے عالم بالوضع اس سے اس کے معنی کو سمجھ لے - اور دلالت وضعیہ دلالت کلیہ مراد ہے - کیوں کہ اگر قرینہ کے وقت معنی سمجھ میں آئیں اور بغیر قرینہ کے مفہوم نہ ہوں - تو اہل منطق اس کے متعلق یہ نہیں کہتے کہ یہ لفظ معنی پر دلالت کرتا ہے - مگر علماء اصول اور اہل عربیہ اس کے قائل ہیں قولہ للعلم بالوضع - دلالت کی تعریف میں للعلم بالوضع کی قید کا فائدہ یہ ہے کہ دلالت طبعیہ اور عقلیہ دونوں خارج ہو گئیں -

دوسرا فائدہ للعلم بالوضع کہنے کا یہ ہوا کہ اگر اس کے ساتھ ایک لفظ اور اضافہ کر دیتے مثلاً یوں کہتے کہ للعلم بالوضع لمعنا - تو تعریف میں صرف دلالت مطابقی داخل ہوتی - اور دلالت تضمنی و التزامی خارج ہو جاتیں - اس لئے کہ لفظ سے انہیں معنی کا مفہوم ہونا جن کے لئے وہ وضع کیا گیا ہے - دلالت مطابقی ہی پر صادق آتی ہے - تضمنی و التزامی پر صادق نہیں آتی -

دہی اما مطابقة - دلالت مطابقی کا ان تینوں قسموں میں انحصار عقلی ہے - کیوں کہ لفظ کی بالوضع دلالت بوجہ معنی پر ہوگی - یا معنی کے جزر پر یا خارج پر - اس کے سوا کوئی اور صورت نہیں نکلتی ویسے یہ انحصار استقراری ہے -

و اما قيد حد و الدالات الثلاث بتوسط الوضع لانه لو لم يقيد به لانتقض حد بعض بعض الدالات بعضها وذلك لجواز ان يكون اللفظ مشتركاً بين الجزء والكل كالامكان فانه موضوع للامكان الخاص وهو سبب الضرر عن الطرفين وللامكان العام وهو سلب الضرر عن احد الطرفين وان يكون اللفظ مشتركاً بين الملزوم واللازم كالشمس فانه موضوع للجزم وللضوء ويتصور من ذلك صوراً اربع الاولى ان يطلق لفظ الامكان ويراد به الامكان العام والثانية ان يطلق ويراد به الامكان الخاص والثالثة ان يطلق لفظ الشمس ويعني به الجزم الذي هو الملزوم والرابعة ان يطلق ويعني به الضوء اللازم واذا تحققت هذه الصور فقول لو لم يقيد حد دلالة المطابقة بقيد توسط الوضع لانتقض بدلالة التضمن والالتزام اما الانتقاض بدلالة التضمن فلانه اذا اطلق لفظ الامكان الخاص مطابقة وعلى الامكان العام تضمناً وليصدق عليها انها دلالة اللفظ على المعنى الموضوع له لان الامكان العام مباحض له ايضا لفظ الامكان فينبذ احد دلالة المطابقة ودلالة التضمن فلا يكون مانعاً واذا قيدنا بتوسط الوضع خرجت تلك الدلالة عنه لان دلالة لفظ الامكان على الامكان العام في تلك الصورة وان كانت دلالة اللفظ على ما وضع له ولكن ليست بواسطة ان اللفظ موضوع للامكان العام لتحقيقها وان فرضنا انتفاء وضعه بانائه بل بواسطة ان اللفظ موضوع للامكان الخاص الذي يدخل فيه الامكان العام

ترجمہ اور بیشک ماتن نے دلالت کی تینوں اقسام کو توسط وضع کی قید کے ساتھ مقید کیا ہے۔ کیونکہ اگر اس قید کے ساتھ مقید نہ کرتے تو بعض دالات کی تعریف دوسری بعض سے ٹوٹ جاتی۔

وذلك الجواز - اور یہ اس وجہ سے کہ جائز ہے کہ لفظ جز و کل دونوں میں مشترک ہو۔ جیسے لفظ امکان اس لئے کہ امکان امکان خاص کے لئے وضع کیا گیا ہے۔ امکان خاص وہ ضرورت کا سلب ہے۔ جانبین سے۔ اور لفظ امکان وضع کیا گیا ہے امکان عام کے لئے بھی۔ اور وہ ضرورت کا سلب ہے۔ احد الجانبین و ان يكون اللفظ مشتركاً - اور یہ بھی جائز ہے کہ لفظ مشترک ہو لازم اور ملزوم کے درمیان جیسے لفظ شمس ہے۔ اس لئے کہ وہ جرم کے لئے یہی وضع کیا گیا ہے اور ضرور کے لئے بھی۔

ويتصور من ذلك صوراً اربع - اور اس کی چار صورتیں نکلتی ہیں۔ اولی لفظ امکان بولا جائے اور اس سے امکان عام مراد لیا جائے۔ ثانیہ امکان بولا جائے اور اس سے امکان خاص مراد لیا جائے۔ الثالث لفظ شمس بولا جائے اور اس سے جرم مراد لیا جائے۔ جو کہ ملزوم ہے۔ الرابع لفظ الشمس بولا جائے۔ اور اس سے اس کی ضرور (روشنی) مراد لی جائے جو کہ اس کا لازم ہے۔

واذا تحققت هذه الصور - اور جب یہ مذکورہ بالا صورتیں متحقق ہو گئیں تو اب ہم کہتے ہیں کہ اگر دلالت مطالبی کی تعریف کو توسط وضع کی قید سے مصنف مقید نہ کر دیتے تو دلالت تضمنی اور

التزام سے ٹوٹ جاتی۔

اما الانتقاض بدلالة التضمن - مطابقت کی تعریف کا دلالت تضمن کا ٹوٹ جانا۔ تو اس لئے کہ جب لفظ امکان بولا جائے۔ اور اس سے امکان خاص مراد لیا جائے۔ تو اس کی دلالت امکان خاص پر مطابقت ہوگی۔ اور امکان عام پر تضمن ہوگی۔ اور اس پر یہ بھی صادق آئے گا کہ یہ لفظ کی دلالت اپنے موضوع لاء پر ہو رہی ہے کیونکہ امکان عام وہ معنی میں۔ جن کے لئے لفظ امکان وضع کیا گیا ہے۔ پس دلالت مطابقت کی تعریف میں دلالت تضمنی کی تعریف داخل ہوگئی۔ پس وہ مانع نہ رہی۔

واذا قيدنا بتوسط الوضع - اور جب ہم نے اس کو وضع کے توسط کی قید سے مقید کر دیا۔ تو اس سے یہ دلالت خارج ہوگئی۔ اس لئے کہ لفظ امکان کی دلالت امکان عام پر اس صورت میں اگر یہ دلالت اللفظ حلی ما وضع لہ پر ہو رہی ہے۔ لیکن بواسطہ اس کے نہیں ہو رہی کہ لفظ امکان عام کے لئے وضع کیا گیا ہے۔ اس کے متعلق ہونے کی بنا پر پروان فرضنا انتفاء وضعہ باننا ائدہ اور اگر ہم اس کے مقابلے میں اس کی وضع کی نفی فرض کر لیں۔ بلکہ بواسطہ اس کے ہو کہ لفظ امکان خاص کے لئے وضع کیا گیا ہے۔ اور اس میں امکان عام داخل ہے۔

تشریح | قوالہ قیود - توسط وضع کی قید کا فائدہ یہ ہو کہ دلالت کی ہر سہ تعریف ایک دوسرے سے ممتاز ہوگئی۔ اور اگر توسط وضع کی قید ان کی تعریفوں میں نہ لگائی جاتی تو ایک

تعریف دوسرے کی تعریف سے ٹوٹ جاتی۔ اور جامع و مانع نہ ہونے کا اعتراض عائد ہو جاتا ہے۔ اس وجہ سے کہ جائز ہے کہ ایک لفظ جزر اور کلی کے درمیان مشترک ہو۔ جیسے لفظ امکان کے ایک معنی موضوع لاء امکان خاص ہیں۔ یعنی ضرورت کا سلب دونوں جانب سے۔ اور یہی لفظ امکان باعتبار وضع امکان عام کے لئے بھی مستعمل ہے۔ اور امکان عام کے معنی میں ایک جانب سے ضرورت کا سلب لہذا امکان عام میں دو اعتبار ہو گئے۔ ایک موضوع لاء ہونے کا دوسرا موضوع لاء کے جزو ہونے کا امکان کے معنی امکان عام ہونا تو ظاہر ہے۔ البتہ امکان بول کر امکان عام کے معنی یحیثیت جزو معنی موضوع لاء کے۔ تو اس کی وجہ یہ ہے کہ امکان خاص میں ضرورت کا سلب دونوں جانب سے ہوتا ہے۔ اس لئے دو سلب پائے گئے اور امکان عام میں سلب ایک جانب سے ہوتا ہے۔ اس لئے ایک سلب پایا گیا۔ یہ بات ظاہر ہے۔ ایک سلب دو سلب کا جزر ہوتا ہے۔ لہذا نتیجہ یہ نکلا کہ امکان خاص کل ہے۔ اور امکان عام اس کا جزر ہے۔ اب اگر لفظ امکان بولیں۔ اور امکان خاص مراد لیں تو اس صورت میں لفظ امکان کی دلالت امکان خاص پر مطابقت ہوگی۔ اس لئے کہ لفظ کی دلالت اپنے موضوع لاء پر ہو رہی ہے۔ اور امکان عام پر جزو معنی موضوع لاء ہونے کی بنا پر امکان کی دلالت ہوگی۔ لہذا ضمن دلالت تضمنی بھی پائی گئی۔ اور اسی پر یہ بھی صادق آرہا ہے۔ کہ امکان کی دلالت اپنے موضوع لاء پر ہے لہذا دلالت کی تعریف میں دلالت تضمنی داخل

ہو گئی۔ لیکن جب تعریف میں توسع وضع کی قید لگا دی گئی تو دلالت مطالبی کی تعریف سے دلالت تقضی خارج ہو گئی۔ اس لئے کہ اس صورت میں وہ صادق تو آئی۔ مگر بحیثیت وضع کے صادق نہیں آئی۔ بلکہ جز ہونے کی حیثیت سے صادق آئی تو قولہ ویراد بہ الامکان العام۔ دلالت کی تعریف میں یراد کا لفظ بتاتا ہے کہ دلالت کے لئے ارادہ شرط ہے حالانکہ جمہور کے نزدیک شرط نہیں ہے۔ نیز شارح بھی ارادہ کو شرط نہیں مانتے۔
 الجواب۔ اس کا جواب یہ ہے کہ ارادہ کا ذکر بیان واقع کے لئے ہے۔ شرط کے لئے نہیں ہے چنانچہ میر سید شریف نے دلالت کی تعریف میں ارادہ کا کوئی ذکر نہیں کیا ہے۔

واما الانتقاض بدلالة الالتزام فلانه اذا اطلق لفظ الشمس وعنى به الجرم كان دلالتہ عليه مطابقة وھي الضوء التزاماً مع انه يصدق عليها انها دلالة اللفظ على ما وضع له فلولم يقيد حد دلالة المطابقة بتوسط الوضع فخلت فيه دلالة الالتزام ولها قيد به خرجت عنه تلك الدلالة وان كانت دلالة اللفظ على ما وضع له الا انها ليست بواسطة ان اللفظ موضوع له لانا لو فرضنا انه ليس بموضوع للضوء كان والا عليه بتلك الدلالة بل بسبب وضع اللفظ للجرم الملزوم له وكذا لو لم يقيد حد دلالة التقصين بتلك القيد لانتقض بدلالة المطابقة فانه اذا اطلق لفظ الامكان وامر يد به الامكان العام كان دلالت عليه مطابقة وصدق عليها انها دلالة اللفظ على ما دخل في المعنى الموضوع له لان الامكان العام داخل في الامكان الخاص وهو معنى وضع اللفظ بانائه اي فذا قيدنا الحد بتوسط الوضع خرجت عنه انها ليست بواسطة ان اللفظ موضوع لها واخل ذلك المعنى فيه وكذلك لو لم يقيد حد دلالة الالتزام بتوسط الوضع لانتقض بدلالة المطابقة فانه اذا اطلق لفظ الشمس وعنى به الضوء كان دلالتہ عليه مطابقة وصدق عليها انها دلالة اللفظ على ما خرج عن المعنى الموضوع له فھي داخلہ في حد دلالة الالتزام لو لم يقيد بتوسط الوضع فاذا قيد به خرجت عنه لانها ليست بواسطة ان اللفظ موضوع لها خرج ذلك المعنى عنه۔

ترجمہ اور بہر حال مطابقت کی تعریف کا دلالت التزامی سے ٹوٹ جاتا۔ تو اس لئے جب لفظ الشمس بولا جائے اور اس سے جرم (سورج کی ٹکیہ) مراد لی جائے۔ تو شمس کی دلالت جرم شمس پر مطابقت ہوگی۔ اور ضرور پر التزاماً ہوگی۔ مع انہ یصدق علیہا۔ اس کے ساتھ ساتھ اس پر صادق آتا ہے۔ کہ یہ دلالت موضوع لہ پر ہے۔ تو شمس سے ضرور کے معنی التزاماً بھی صادق آتا ہے۔ اور موضوع لہ ہونے کے لحاظ سے مطابقت بھی۔ لہذا دلالت مطالبی کے ساتھ التزامی بھی صادق آئی۔ پس اگر مصنف دلالت مطالبی کی تعریف کو توسع وضع کی قید کے ساتھ مقید کرے تو اس میں دلالت التزام داخل ہو جاتی

ولہذا قید بدہ۔ اور جب توسط وضع کی قید اس کے ساتھ لگا دی تو اس سے یہ دلالت خارج ہو گئی۔ لان تلك الدلالة
اسوہ سے کہ یہ دلالت (یعنی التزامی) اگر یہ لفظ کی دلالت مابین لاء پر ہو رہی ہو۔ یعنی موضوع لاء پر۔ لیکن اس توسط
سے نہیں ہے کہ لفظ اس کے لئے وضع کیا گیا ہے۔ کیوں کہ اگر ہم فرض کریں کہ وہ (شمس) صورت کے لئے وضع نہیں کیا
گیا۔ اس کے باوجود اس پر اس دلالت (التزام) سے دلالت کرتا ہے۔ بلکہ اس سبب سے دلالت کرتا ہے کہ لفظ کی
وضع جرم ملزوم کے لئے ہے۔ اور لازم ہونے کے ناطے یہ دلالت کر رہا ہے۔ نہ کہ وضع کے توسط سے دلالت کرتا ہے
وكنذلولہ یقید حد دلالة التضمن بذلك القيد۔ اسی طرح اگر دلالت تضمنی کی تعریف کو اس قید توسط
وضع کی قید سے مقید نہ کرتے۔ تو تضمنی کی تعریف مطابقت سے ٹوٹ جاتی ہے۔ اس لئے کہ جب لفظ امکان
بولا جائے اور اس سے امکان عام مراد لیا جائے۔ تو اس کی دلالت (امکان کی دلالت) اس پر (امکان عام پر)
مطابقت ہوگی۔ اور اس پر یہ بھی صادق آئے گا کہ یہ لفظ کی دلالت مداخل فی المعنی الموضوع لئے پر بھی ہو رہی
ہے۔ (یعنی جرم معنی موضوع لاء پر) اس لئے کہ امکان عام داخل ہے امکان خاص پر۔
وهو معنی وضع اللفظ بانواعه۔ اور یہ معنی وہ ہیں کہ لفظ امکان ان معنی کے لئے وضع کیا گیا ہے۔ جب ہم
تعریف کو توسط کی قید کے ساتھ مقید کر دیں گے۔ تو وہ خارج ہو جائے۔ اس لئے کہ (یہ صدق اس صورت میں)
اس توسط سے نہیں ہو رہا ہے کہ لفظ امکان موضوع ہے مداخل ذلك المعنی کے لئے۔

وكنذلك لولہ یقید حد دلالة الالتزام بتوسط الوضع۔ اسی طرح اگر دلالت التزامی کی تعریف کو
توسط وضع کی قید کے ساتھ مقید نہ کرتے۔ تو یہ تعریف دلالت مطابقی سے خارج ہو جائی۔ اس لئے کہ
لفظ شمس بولا جائے۔ اور اس سے صورت مراد لی جائے تو اس کی (شمس کی) دلالت اس پر (یعنی صورت پر)
مطابقت ہوگی۔ حالانکہ اس پر یہ بھی صادق ہے کہ یہ لفظ کی دلالت مخرج عن المعنی الموضوع لہ۔ پر بھی ہو
رہی ہے یعنی ان معنی پر جو موضوع لاء سے خارج ہیں) پس یہ (یعنی دلالت مطابقت داخل ہو جاتی۔ دلالت
التزامی کی تعریف میں اگر توسط وضع کی قید نہ لگا دی جاتی۔

فاذا قید نہ بدہ۔ اور جب ہم نے اس کی قید سے تعریف کو مقید کر دیا۔ تو وہ اس سے خارج ہو گئی
(یعنی مطابقت خارج ہو گئی التزامی کی تعریف سے اسی قید توسط کی وجہ سے) اس لئے کہ یہ یعنی مطابقت نہیں
صادق آتی اس توسط سے کہ لفظ وضع کیا گیا ہے۔ ان معنی کے لئے جو معنی موضوع لاء سے خارج ہیں۔
تشکیہ فوائد مینود :- دلالت مطابقی کی تعریف کا دلالت تضمنی کی تعریف سے ٹوٹ جانے کا
بیان آپ نے بڑھ لیا ہے۔

بہر حال دلالت مطابقی کی تعریف کا التزامی سے مثلاً لفظ شمس کے دو معنی موضوع لاء ہیں۔ صورت
اور سورج کی ٹیکہ یعنی جرم شمس۔ نیز جرم اور صورت میں علاوہ لزوم کا پایا جاتا ہے۔ صورت لازم اور جرم ملزوم
ہے۔ لہذا صورت میں دونوں لحاظ پائے جاتے ہیں۔ موضوع لاء بھی ہے۔ اور لازم بھی ہے۔ اس لئے لفظ

شمس کی دلالت ضرور پر دونوں جہات پر ہوگی۔ اگر موضوع لے ہونے کی جہت سے ہے۔ تو ظاہر ہے موضوع لے کی جہت سے ہوگی تو دلالت مطالبی صادق آئے گی۔ اور لازم موضوع لے کی جہت سے دلالت التزامی صادر آئے گی۔ اس لئے کہ اگر دلالت مطالبی کی تعریف میں توسط قطع کی قید کا اعتبار نہ کیا جائے تو یہ تعریف دلالت التزامی سے منتقض ہو جائے گی۔ اس لئے کہ دلالت التزامی پر یہ بات صادق آتی ہے کہ یہ لفظ کی دلالت معنی موضوع لے پر ہے۔

قوله وعنی بلہ الجرم۔ جسم اور جرم دونوں مترادف ہیں فرق صرف یہ ہے کہ علویات کے لئے لفظ جرم بولا جاتا ہے۔ اور سفلیات کے لئے لفظ جسم بولا جاتا ہے۔ اس جگہ جرم سے متعین مفہوم و جرم مراد ہے۔ مگر محسوس نہیں۔ کیوں کہ اگر محسوس مان لیا جائے گا۔ تو پھر کلی نہ رہے گا بلکہ جرم بمعنی نیر اعظم۔ قوله لانفاوضنا۔ لفظ شمس کی دلالت ضرور پر اگر جہ موضوع لے پر ہی دلالت ہے۔ مگر وضع کے توسط سے نہیں ہے۔ بلکہ لازم ہونے کی وجہ سے ہے۔ کیوں کہ فرض کیجئے اگر شمس ضرور کے لئے وضع بھی نہ کیا جاتا تہہ جرم شمس کے لئے۔ چونکہ ضرور لازم ہے اس لئے بھی یہ دلالت پائی جاتی۔

قوله احد دلالة التضمن۔ اس جگہ سے توسط وضع کا فائدہ دلالت تضمنی میں بیان کرتے ہیں۔ کہ اگر اس میں اس قید کا لحاظ نہ کیا گیا ہوتا تو یہ تعریف دلالت مطالبی سے ٹوٹ جاتی۔ کیوں کہ فرض کیجئے ہم نے لفظ امکان بولا اور امکان عام مراد لیا۔ تو یہ دلالت مطالبی ہے۔ اس لئے کہ لفظ امکان کو اس کے موضوع لے میں استعمال کیا گیا ہے۔ مگر اس پر دلالت تضمنی بھی صادق آتی ہے۔ اس لئے کہ امکان عام جزو ہے۔ اور امکان خاص کل ہے۔ تو اس جگہ لفظ امکان کی دلالت موضوع لے کے جزو پر ہو رہی ہے۔ مگر چونکہ اس جگہ موضوع لے کا جزو ہونے کی حیثیت سے اعتبار نہیں کیا گیا ہے بلکہ بعینہ موضوع لے ہونے کی حیثیت سے اعتبار کیا گیا ہے۔ اس لئے تضمنی کی تعریف نہ ٹوٹے گی وغیرہ۔

قال ويشترط في الدلالة الالتزامية كون الخارج بحالة يلزم من تصور المسمى في الذهن تصورا كالالاتماتع ففهم من اللفظ ولا يشترط فيها كونه بحالة يلزم من تحقق المسمى في الخارج تحققه فيه كدلالة لفظ العصى على البصر مع عدم الملازمة بينهما في الخارج۔ اقول لها كانت الدلالة الالتزامية دلالة اللفظ على ما خرج عن المعنى الموضوع له ولا يخفى في ان اللفظ لا يبدل على كل امر خارج عنه فلا بد دلالت على الخارج من شرط وهو الملزوم الذهني اى كون الامر الخارج لازما مالمسمى للفظ بحيث يلزم من تصور المسمى تصورا فانه لو لم يتحقق هذا الشرط لامتنع فهم الامر الخارج من اللفظ فلم يكن والاعليه وذلك لان دلالة اللفظ على المعنى بحسب الوضع لاحد الامرين اما اهل انه موضوع باناءه او اهل انه يلزم من فهم المعنى الموضوع له فهمه واللفظ ليس بموضوع

لا امر الخارج فلولم یکن بحیث یلزم من تصور المسمی تصور ما لم یکن الامر الثاني ایضاً متحققاً فلم یکن اللفظ دالاً علیہ۔

ترجمہ اور دلالت التزامیہ میں یہ شرط ہے کہ خارج کا اس حالت میں ہونا کہ ذہن میں مسمیٰ ذات کے تصور سے اس کا تصور لازم آئے ورنہ اس کا (خارج کا) سمجھنا لفظ سے مشکل ہو جاتا۔

والیشیخوط فیہا۔ اور اس میں (دلالت التزامی) میں شرط نہیں ہے۔ خارج کا اس حالت میں ہونا کہ خارج میں مسمیٰ کے پائے جانے سے اس کا تحقق خارج میں لازم ہو (یعنی جب ذات خارج میں پائی جائے تو اس کا لازم بھی خارج میں پایا جائے یہ لازم نہیں ہے۔) جیسے لفظ غمی کی دلالت بصبر (التزامی ہے) باوجودیکہ دلوں کے درمیان خارج میں کوئی لزوم نہیں ہے۔

اقول۔ شارح نے فرمایا۔ میں کہتا ہوں کہ جب کہ دلالت التزامیہ نام ہے۔ لفظ کی دلالت کا ان معنی پر جو موضوع اس سے خارج ہوں۔ اور اس میں کوئی خفاء نہیں ہے کہ لفظ اپنے سے ہر امر خارج پر دلالت نہیں کیا کرتا۔ لہذا پس اس کے (یعنی لفظ کے) خارج معنی پر دلالت کرنے کے لئے کوئی شرط ہو۔ اور وہ (شرط) لزوم ذہنی ہے۔ یعنی امر خارج کا لفظ کی ذات کے لئے لازم ہونا۔ اس طور پر کہ مسمیٰ کے تصور سے اس کا تصور لازم آئے۔

فانہ لولم یحقق ہذا الشیخوط۔ کیوں کہ اگر یہ شرطیں پائی گئیں تو لفظ سے امر خارج کا سمجھنا محال ہو جاتا۔ پس نہ ہوگا لفظ دلالت کرنے والا اس پر و خلاصہ لان دلالة اللفظ۔ اور یہ اس وجہ سے کہ لفظ کی دلالت معنی پر وضع کے اعتبار سے ابدال امر میں کے لئے ہوتی ہے۔ یعنی دو امور میں سے کسی ایک امر کے لئے (یا اس وجہ سے کہ لفظ ان معنی کے مقابلہ میں وضع کیا گیا ہے۔ یا اس وجہ سے کہ معنی موضوع اس کے فہم سے ان معنی کا سمجھنا لازم آتا ہے۔ حالانکہ لفظ ان معنی خارج کے مقابلہ میں وضع نہیں کیا گیا۔ فلولم یکن بحیث یلزم۔ لہذا پس اگر وہ معنی خارج اس حیثیت کے نہ ہوں کہ مسمیٰ کے تصور سے ان معنی کا تصور حاصل ہو جائے۔ تو امر ثانی نیز متحقق نہ ہوگا۔ پس نہ ہوگا لفظ دلالت کرنے والا ان معنی خارجی پر۔

تشریح دلخفاء۔ آپ نے پڑھا ہے کہ دلالت التزامی لفظ کی دلالت معنی خارج پر ہونے کا نام ہے۔ لیکن کیا اس کے معنی یہ ہیں کہ لفظ موضوع اس معنی کے ہر ہر امر خارج پر دلالت کرتا ہے۔ ایسا نہیں ہے کہ اس لئے کہ خارج معانی کی تو کوئی حدی نہیں ہے۔ اس لئے اگر کوئی لفظ اپنے معنی موضوع اس کے خارج معنی پر دلالت کرے تو اس سے یہ خرابی لازم آئے گی۔ کہ وہ بے شمار معانی پر دال ہے۔ جو باطل ہے۔ دوسری صورت پر بھی کہ لفظ معنی موضوع اس سے کسی خاص معنی خارجی پر

دال ہو۔ یہ بھی نہیں ہو سکتا۔ ورنہ ترجیح بلا مرجح لازم آئے گی۔ اس لئے ضروری ہے کہ خارجی معنی پر دلالت کرنے کے لئے کسی نہ کسی بشرط کا پایا جانا ضروری ہے۔ اور وہ بشرط لزوم کی بشرط ہے۔ یعنی لزوم ذہنی کا ہونا۔ جب یہ بشرط پائی جائے گی تو ذہن خود معنی موضوع لئے سے ان معنی کی طرف اس لزوم کی وجہ سے منتقل ہو جائیگا۔

قولہ لزوم ذہنی۔ لزوم کے معنی جبراً نہ ہونا۔ اس کی دو قسمیں ہیں۔ اول لزوم خارجی۔ دوم لزوم ذہنی۔ لزوم خارجی یہ ہے کہ لزوم کا وجود خارج میں بغیر لازم کے محال ہو۔ جیسے سورج کے لئے ضرور کا لازم ہونا۔ دوم لزوم ذہنی وہ ہے کہ ملزوم کا تصور بغیر لزوم ذہنی کے محال ہو جیسے غی کا تصور بھر کے بغیر ناممکن ہے۔

اقسام لزوم ذہنی :- پھر لزوم ذہنی کی بھی دو قسمیں ہیں۔ اول لزوم عرفی۔ دوم لزوم عقلی موضوع لئے تصور اور خارج کے تصور کو اگر عقلاً لازم ہو۔ یعنی عقل اس کا فیصلہ کرتی ہے۔ کہ امر خارج کے بغیر اس کا تصور ناممکن ہے۔ اس کو لزوم ذہنی عقلی کہتے ہیں یا یہ فیصلہ عرف کے قلعے سے ہوگا۔ یعنی امر خارج کے بغیر موضوع لئے کے تصور کو جائز مانتی ہے۔ مگر عرف عام میں اس کا تصور بغیر لازم کے محال ہو۔ اس کو لزوم ذہنی عرفی کہا جاتا ہے جیسے حاتم کے وجود کے ساتھ سخاوت اتنی مشہور ہے کہ جب لفظ حاتم زبان پر آتا ہے۔ تو ذہن فوراً جو ادبیات منتقل ہو جاتا ہے۔

ولا يشترط فيها اللزوم الخارجى وهو كون الامر الخارجى بحيث يلزم من تحقق المسعى فى الخارج كما ان اللزوم الذهنى هو كون الامر الخارجى بحيث يلزم من تحقق المسعى فى الذهن تحقيق فى الذهن شوط لان لو كان اللزوم الخارجى شوطاً لم يتحقق دلالة الالتزام بدونه واللائزم باطل فاللزوم مثله اما اللائزمة فلا تمنع تحقق المشروط بدون الشروط واما بطلان اللائزم فلان العدم كالعنى يدل على الملكة كالبصيرة دلالة التزامية لانه عدم البصيرة عما من شأنه ان يكون بصيرة مع المعلد بينهما فى الخارج فان قلت البصيرة جزء مغروم العنى فلا يكون دلالة عليه باللائزم بل بالتقصير فنقول العنى عدم البصيرة لا العدم والبصيرة والمضاف الى البصيرة يكون البصيرة خارجاً عنه والا لا اجتماع فى العنى البصيرة وعدمه -

ترجمہ اور اس میں لزوم خارجی بشرط نہیں ہے۔ اور وہ لزوم خارجی (خارجی) اس طور پر ہونا کہ مسعى (ذات) کے پائے جانے سے خارج میں اس کا تحقق خارج میں لازم آئے۔ جیسے لزوم ذہنی ہے۔ اور وہ (لزوم ذہنی) امر خارجی کا اس حیثیت سے ہونا کہ وہ ذہن میں ذات کے تحقق سے اس کا (لازم) کا تحقق ذہن میں لازم آنا بشرط ہے۔ لہذا لوکان اللزوم الخارجى۔ کیوں کہ اگر لزوم خارجی بشرط ہونا تو دلالت الشرائی بغیر اس کے تحقق نہ ہوتی۔ حالانکہ لازم باطل ہے پس ملزوم بھی

اس کی مثل ہے (یعنی باطل ہے)۔

اما الملازمة - بہر حال دونوں کا ایک دوسرے کے لئے لازم ہونا تو اس لئے کہ مشروط کا تحقق (پایا جانا) بغیر شرط کے ممکن ہے۔ بہر حال لازم کا باطل ہونا تو اس وجہ سے کہ عدم جیسے غی ملک پر دلالت کرتا ہے۔ جیسے بصر وجودی چیز ہے جس کے آنکھ موجود ہوگی بصر کہا جاتا ہے۔ اور غی عدی ہے آنکھ نہ ہونے پر کہتے ہیں۔ دلالت التزامیہ - دلالت التزامیہ کے طور پر۔ یعنی یہ دلالت التزامی ہے۔

فانہ عدم البصر مہامن شانہ ان یکون بصیرا - کیوں کہ غی نام ہے۔ بصر کے نہ ہونے کا۔ اس چیز سے جس کی شان بصیر ہونے کی ہے۔ تو غی کے لئے بصر کا تصور لازم ہے۔ مگر دونوں کے درمیان خارج میں عناد پایا جاتا ہے۔

فان قلت البصر جزء مفہوم العی - پس اگر تو اعتراض کرے کہ بصر غی کے لئے مفہوم کا جزو ہے۔ پس اس دلالت (یعنی غی کی) اس پر (یعنی بصر پر) التزامی نہ ہوئی بلکہ تفسنی ہوئی۔ فنقول العی عدم البصر - پس ہم جواب دیں گے کہ غی نام عدم البصر کا ہے۔ نہ کہ عدم اور بصر کا۔ اور وہ عدم جو بصر کا معانف ہے۔ اس میں بصر غی سے خارج ہے۔ ورنہ البتہ غی میں بصر اور اس کا عدم دونوں جمع ہو جائیں گے (اور یہ محال ہے)۔

تشریح قولہ دلالت التزامی میں جو لزوم پایا جاتا ہے۔ اس سے لزوم خارجی مراد نہیں ہے یعنی دلالت التزامی کے لئے لزوم خارجی کی شرط نہیں ہے۔ ورنہ اس کے بغیر دلالت التزامی نہ پایا جانا چاہئے حالانکہ پائی جاتی ہے۔ جیسے غی کی دلالت بصر پر دلالت التزامی ہے۔ مگر غی اور بصر دونوں کے درمیان لزوم خارجی نہیں پایا جاتا۔ بلکہ یوں کہنا چاہئے کہ ان دونوں کے مابین خارج میں منافات پائی جاتی ہے۔

قولہ لانہ عدم البصر - غی اور بصر کے مابین نسبت عدم و ملکہ کی پائی جاتی ہے۔ غی عدی ہے۔ اور بصر وجودی ہے۔ اس نسبت میں یہ شرط ہے کہ عدم میں ملکہ کی صلاحیت پائی جاتی ہو۔ یعنی وجود کی۔ مگر اس میں ذرا سی ترمیم ہے۔ اور وہ یہ کہ جس ذات میں غی کی صفت پائی جاتی ہو۔ اس میں بصر کی بھی صلاحیت ہو۔ جیسے کوئی بینا نابینا ہو جائے یا اس کی نوع میں بصر کی صلاحیت ہو جیسے مادر زاد نابینا۔ یا اس کی جنس میں صلاحیت ہو۔ بچہ کی جنس قریب یعنی حیوان میں بصر کی صلاحیت ہے۔

فان قلت - اعتراض کا یہاں یہ ہے کہ غی کا مفہوم مرکب ہے کیونکہ غی عدم البصر مہامن شانہ ان یکون بصیرا کا نام ہے۔ اور بصر اس کا جزو ہے۔ لہذا البصر پر غی کی دلالت تفسنی ہوئی۔ اور التزامی نہ ہوئی۔ اس لئے کہ بصر غی کے مفہوم کا جزو ہے۔

قولہ فنقول - مذکورہ اعتراض نقل کرنے کے بعد شارح نے فنقول سے اس کا جواب دیا ہے۔

فرمایا۔ غمی کا مفہوم عدم اور بصر دونوں کے مجموعہ کا نام نہیں ہے۔ تاکہ لازم آئے کہ بصر غمی کا جزو ہے ورنہ اجتماع نقیضین لازم آئیگا۔ بلکہ غمی کا مفہوم عدم البصر ہے۔ یعنی وہ عدم جو بصر کا مضاف ہے۔ پس بصر غمی کا جزو نہیں ہو سکتا بلکہ اس سے خارج ہے۔ اور اس کے لئے لازم ہے۔ پس غمی کا تصور بغیر بصر کے ممکن نہیں ہے۔ ایسا نہیں ہے کہ غمی کے بغیر بصر کا وجود اور تحقق نہیں ہو سکتا ورنہ اجتماع نقیضین لازم آئیگا۔

قال والمطابقة لا تستلزم التضمن كما في البسائط واما استلزامها الاستلزام فغير متيقن لان وجود اللازم ذهني لكل ماهية يلزم من تصورها تصور لا غير معلوم وما قيل ان تصور كل ماهية يستلزم تصور انتهاء ليست غيوها فمتنع ومن هذا تبين عدم استلزام التضمن الاستلزام واما ههنا فلا يوجد ان الامع للمطابقة لاستحالة وجود التابع من حيث انه تابع بدون المتبوع اقول - اراد المصنف بيان نسب الدلالات الثلاث بعضها مع بعض بالاستلزام وعدمه فالمطابقة لا تستلزم التضمن اي ليس متى تحققت المطابقة تحقق التضمن لجوان ان يكون اللفظ موضوعا للمعنى بسيط فيكون دلالة عليه مطابقة ولا تضمن ههنا لان المعنى البسيط لا جزؤه واما استلزام المطابقة الاستلزام فغير متيقن لان الاستلزام يتوقف على ان يكون للمعنى اللفظ لازم بحيث يلزم من تصور المعنى تصور لا وكون كل ماهية بحيث يوجد لها لازم كذلك غير معلوم لجوان ان يكون من الماهيات ما لا يستلزم شيئا كذلك فاذا كان اللفظ موضوعا لتلك الماهية كان دلالة عليها مطابقة ولا التزام ههنا لانقضاء شروطه وهو اللزوم الذهني

ترجمہ ماتن نے فرمایا۔ اور مطابقة تضمن کو مستلزم نہیں ہے۔ (کہ جہاں مطابقة پائی جائے وہاں تضمن بھی پائی جائے) مستلزم کے معنی ملزوم کے ہیں یعنی مطابقة ملزوم تضمن نہیں ہے کہ تضمن اس کے لئے لازم ہو۔) کہا فی البسائط واما استلزامها الاستلزام۔ بہر حال اس کا یعنی مطابقة کا مستلزم ہونا۔ التزام کو تو غیر یقینی ہے۔ اس لئے کہ ہر ماہیت کے لئے ایسے لازم ذہنی کا ہونا کہ اس کے تصور سے (یعنی ماہیت کے تصور سے) اس کا تصور لازم ہو۔ معلوم نہیں ہے۔

وما قيل ان تصور كل ماهية يستلزم تصور لا غير معلوم الخ۔ اور وہ جو کہا گیا ہے کہ ہر ماہیت کا تصور مستلزم اس بات کے تصور کو کہ اس کا بغیر نہیں ہے۔ ممنوع ہے۔ (تسلیم نہیں ہے) اور اس سے ظاہر ہو گیا۔ تضمن کا مستلزم نہ ہونا التزام کو اور بہر حال وہ دونوں تو پس نہیں پائی جاتی مگر مطابقة کے ساتھ۔ اس لئے کہ محال ہے تابع کا وجود اس حیثیت سے کہ وہ تابع ہے بغیر متبوع کے۔

اقول اراد المصنف - میں کہتا ہوں کہ ماتن نے ارادہ فرمایا ہے۔ تینوں دلائلوں کی نسبت کے بیان کر نیکا۔ (یعنی ماتن نے اس جگہ مطابقة تضمن اور التزام تینوں کے مابین نسبت کو بیان کیا ہے) ایک

دوسرے کے ساتھ مستلزم ہونے اور نہ ہونے کے ساتھ۔

پس مطابقتہ مستلزم نہیں تفسن کو۔ یعنی ایسا نہیں ہے کہ جب مطابقتہ پائی جاتی ہے تو تفسن بھی پائی جائے۔ کیونکہ جائز ہے کہ لفظ معنی بسیط کے لئے وضع کیا گیا ہو۔ پس ہوگی اس کی (لفظی) دلالت اس پر (معنی پر) مطابقتہ۔ اور نہیں ہے تفسن اس جگہ۔ اس لئے کہ معنی بسیط کے جز نہیں ہوتے۔ اور بہر حال مطابقت کا التزامی کو مستلزم ہونا تو پس یقینی ہے۔ اس لئے کہ التزامی اس پر موقوف ہے کہ لفظ کے معنی کے لئے کوئی لازم ہو۔ اس طور پر کہ معنی کے تصور سے اس کا تصور لازم آئے۔ وکون کل ماہیت بحیث۔ اور ہر ماہیت کا اس حیثیت سے ہونا کہ اس کے لئے لازم ماہیت بھی۔ تو وہ بھی معلوم نہیں ہے۔ کیوں کہ جائز ہے کہ کوئی ماہیت ایسی بھی ہو کہ جو کسی چیز کو مستلزم ہی نہ ہو (یعنی اس کا کوئی لازم نہ ہو) پس جب لفظ ایسی ماہیت کیلئے وضع کیا جائیگا تو اس کی دلالت ان معنی پر مطابقت ہوگی۔ اور التزام وہاں نہ ہوگا۔ اس کے شرط کے متقی ہونے کی وجہ سے۔ اور وہ لزوم ذہنی ہے۔ (یعنی اس ماہیت کا کوئی لازم ہی نہیں)۔

تشریح اسرار المصنف الخ۔ تینوں دلائلوں کی تعریفات کو واضح کرنے کیلئے ماتن نے ان کے درمیان نسبت کا تذکرہ کیا ہے۔ تاکہ تینوں دلائلوں میں سے ہر ایک دلالت کی تعریف بالکل واضح ہو جائے۔ تینوں دلائلوں کے درمیان نسبت کی چھ صورتیں نکلتی ہیں۔

اول دلالت مطابقتی کا تفسنی اور التزامی کو لازم ہونا۔ (۲) دلالت تفسنی کا مطابقتی کے لئے لازم ہونا۔ (۳) دلالت تفسنی کا التزامی کے لئے لازم ہونا۔ (۴) دلالت التزامی کا تفسنی کو لازم ہونا۔ (۵) دلالت التزامی کا مطابقتی کو لازم ہونا۔ (۶) دلالت التزامی کا مطابقت و تفسن دونوں کو لازم ہونا۔

دیس معنی۔ اس کا مطلب یہ نہیں ہے کہ کوئی مطابقتی تفسنی کو مستلزم نہیں ہے۔ یعنی ایسا نہیں ہے کہ جہاں مطابقتی پائی جائے وہاں تفسنی بھی صادق آئے۔

اس کی دلیل یہ ہے کہ جب لفظ کسی معنی بسیط کے لئے وضع کیا جائے جیسے لفظ اللہ اور لفظ عقول مجرہ کہ ان کا موضوع لفظ ہونا خارجاً بسیط ہے۔ تو ایسے معانی پر لفظ کی دلالت مطابقت ہوگی۔ اور تفسنی نہ صادق آئے گی کیوں کہ یہاں اجزاء ہی نہیں اور تفسنی کے لئے اجزاء کا ہونا ضروری ہے۔

اسی دلیل سے یہ بھی معلوم ہو گیا کہ دلالت التزامی بھی دلالت تفسنی کو مستلزم نہیں ہے۔ اس لئے کہ جب معنی بسیط ہوں۔ اور اس کے لئے لازم ذہنی بھی ہوں۔ تو التزامی بھی پائی جائے گی مگر تفسنی نہ پائی جائیگی۔

قولہ فغیر متیقن الخ۔ آیا دلالت مطابقتی دلالت التزامی کو مستلزم ہے یا نہیں تو اس کے متعلق شاح نے فرمایا۔ یہ یقینی نہیں ہے یعنی ہم کو اس کا علم یقینی نہیں ہے کیونکہ اس کے لئے دلالت التزامی کے لئے یہ ضروری ہے کہ معنی کے لئے کوئی لازم ایسا ہو کہ جیسے ہی معنی کا ذہن میں تصور حاصل ہو۔ لازم ہوا۔

بھی ہو جائے۔ کیوں کہ ہر ماہیت کے لئے اس قسم کے لازم کا ہونا کوئی ضروری نہیں ہے۔
 اسی وجہ سے بعض علماء منطق کا یہ قول ہے کہ مطابقی کے لئے دلالت التزامی کا لازم ہونا یقینی نہیں ہے۔ یہ
 لزوم تو اس وقت ممکن ہے کہ جب ہر مفہوم کے لئے لازم ذہنی موجود ہو اور جب اس کے لازم پر دلالت ہوگی
 تو اس کے لازم کے لازم پر بھی دلالت ہوگی۔ اور سلسلہ لزوم لایالی نہایت چلے اور مفہوم واحد کے لئے لوازم
 غیر متناہیہ کا ادراک دفعہ واحدہ لازم آئے گا۔ اور یہ محال ہے۔ اس لئے جب لفظ وضع کیا جائے۔ اور
 اس کے لئے کوئی لازم ذہنی نہ ہو تو دلالت مطابقی پائی جائے گی۔ مگر التزامی نہ پائی جائے گی۔

ونعم الامام ان المطابقة مستلزومة للالتزام لان تصور كل ماهية يستلزم تصور الالتزام من لوازمها
 واقلة انها ليست غيرها واللفظ اذا دل على الملزوم بالمطابقة دل على الالتزام في التصور بالالتزام
 وجوابه انا لانم ان تصور كل ماهية يستلزم تصور انها ليست غيرها فكثير اما تصور ماهيات
 الاشياء لم يخطر بالنا غيرها فضلا عن انها ليست غيرها ومن هذا تبين عدم استلزام التضمن
 الالتزام لانه كما لم يعلم وجود لزام ذهني لكل ماهية بسيطة لم يعلم ايضا وجود لزام ذهني
 لكل ماهية مركبة لجواز ان يكون من الماهيات المركبة ما لا يكون له لزام ذهني فاللفظ له وضوح
 بانائه دال على اجزائه بالتضمن دون الالتزام وفي عبارة المصنف تسامح فان الالتزام مما
 ذكره ليس تبين عدم استلزام التضمن الالتزام بل عدم تبين استلزام التضمن الالتزام
 والفرق بينهما فظ۔

ترجمہ اور امام نے گمان کیا ہے کہ بیشک مطابقت مستلزم ہے التزامی کو اس لئے کہ ہر ماہیت کا تصور
 لازم کے تصور کو مستلزم ہے۔ ماہیت کے لوازم میں سے اور اس کا کم سے کم درجہ یہ ہے کہ
 ليس وغيره ہو۔ (یعنی ماہیت کا غیر نہیں ہے بالفاظ دیگر غیر ماہیت کی نفی)
 واللفظ اذا دل۔ اور لفظ جب ملزوم پر بالمطابقة دلالت کرے تو وہ بالالتزام لازم پر بھی دلالت کرے گا
 وجوابه انا لانسلم۔ اس اعتراض کا جواب یہ ہے کہ ہم تسلیم نہیں کرتے کہ ان تصور کل ماہیت استلزام
 تصور انها ليست غیر ہا۔ کہ ماہیت کا ذہن میں آنا مستلزم ہو کہ اس ماہیت کا غیر نہیں ہے کیوں کہ اکثر
 و بیشتر ہم اشیاء کی ماہیات کا تصور کرتے ہیں۔ اور ہمارے قلب میں غیر کا خطرہ و خیال بھی نہیں گذرتا
 (یعنی غیر کا خیال بھی نہیں آتا) کجا یہ کہ اس کا غیر نہیں ہے۔

ومن هذا تبين۔ اس سے ظاہر ہو گیا تضمن کا التزام کو مستلزم نہ ہونا۔ (یعنی یہ کہ دلالت تفضنی
 بھی دلالت التزامی کو مستلزم نہیں ہے۔ کہ جب بھی معنی کی دلالت جز پر ہو تو لازم پر بھی ہو)۔ اس لئے

کہ جب ہر ماہیت بسیط کے لئے لازم ذہنی کا وجود لازم نہیں رہا۔ تو ماہیت مرکبہ کے لئے بھی لازم ذہنی کا نہ ہونا معلوم ہو گیا (کیوں کہ کل ماہیت کا ایک فرد ماہیت مرکبہ بھی ہے۔ اور دوسرا فرد ماہیت بسیط) لہذا انہیں ان یکون من الماہیات کیوں کہ جائز ہے۔ ماہیت مرکبہ میں سے کوئی ماہیت ایسی بھی ہو جس کے لئے کوئی لازم ذہنی نہ ہو۔ فاللفظ موضوع بانواعہ۔ لہذا وہ لفظ جو اس کے مقابلے میں وضع کیا گیا ہے۔ وہ اس کے اجزاء پر بالتحقیق دال تو ہے مگر بالاتزام دلالت کرنے والا نہیں ہے۔ (لفظ مرکب کی دلالت جس طرح معنی موضوع لا پر ہے۔ اسی طرح اس کے جز پر بھی ہے۔ مگر چونکہ اس کا کوئی لازم نہیں ہے۔ اس لئے خارج و لازم پر دلالت نہیں پائی گئی (کیونکہ یہ وہ ماہیت ہے جس کا کوئی لازم ہی نہیں ہے)

دنی عبارت المصنف تسامح۔ اور ماتن کی عبارت میں تسامح ہے کیوں کہ ماتن کے دائرہ کردہ عبارت سے جو لازم آتا ہے۔ اس سے یہ ظاہر نہیں ہوتا کہ تفہیم کا التزام کو مستلزم نہ ہونا ظاہر ہے بلکہ (اس کی عبارت سے) تفہیم کے التزام کو مستلزم ہونے پر عدم تبیین ہے۔ (یعنی آیا تفہیم التزام کو مستلزم نہیں ہے۔ یہ ظاہر ہے۔ اور ان دونوں عبارتوں کے درمیان (یا ان دونوں مفہوموں کے درمیان) فرق بالکل واضح ہے کہ مصنف کی عبارت اس مفہوم کو ادا نہیں کر سکی جو اس موقع پر کہنا چاہئے تھا۔

تشریح دنا عم الامام۔ امام سے امام رازی مراد ہیں۔ ان کا خیال یہ ہے کہ دلالت مطالبی۔ التزامی کو بالیقین مستلزم ہے۔ اس لئے کہ ہر ماہیت کے لئے کوئی نہ کوئی لازم ضروری ہوتا ہے۔ اور اگر کوئی لازم نہ ہو۔ تو ادنیٰ درجہ لازم کا یہ تو ہوتا ہی ہے کہ اس معنی کا غیر نہیں ہے۔ اس لئے جب دلالت مطالبی پائی جائے نہ تو وہاں دلالت التزامی بھی پائے جائیگی۔

قوله ان تصور کامل ماہیۃ۔ اس عبارت سے صاف معلوم ہوتا ہے کہ ہر ماہیت کے لئے غیر لازم کا سلب بمعنی انحصار بالمعنی لازم نہیں ہے۔

قوله وجوبہ۔ امام رازی کے خیال کا صحیح نہ ہونا۔ دو وجہ سے ہے۔ اول ہم کثرت سے ماہیات اشیاء کا تصور کرتے ہیں۔ مگر غیر کا خیال تک ہمارے ذہن میں نہیں آتا۔ پھر غیر کے سلب کا خیال کس طرح آجائے گا۔ اور اگر اس کو صحیح مان لیا جائے تو لازم آئے گا کہ ہر تصور تصدیق کو مستلزم ہے۔ اور یہ باطل ہے۔ کیوں کہ یہ وجدان کے خلاف ہے۔ نیز اس سے امور غیر متناہیہ کا واقعہ واحد تصور لازم آئے گا۔ جیسا کہ آپ اوپر بڑھ چکے ہیں۔ کیونکہ ماہیت کا تصور ایک تصور ہے۔ اور یس غیر تصدیق ہے اور یہ تصدیق ہے اس لئے تصورات مشتمل ہے تو تصورات ہی مستلزم تصدیق ہو گئے۔ اسی طرح تسلسل چلتا رہے گا۔ نیز بعض تصورات ایسے بھی ہوتے ہیں جن پر کوئی حکم نہیں لگایا جاسکتا چ جائے کہ یہ حکم عائد کیا جائے کہ ان معانی کا غیر نہیں ہے۔

قوله ومن ههنا تبیین الہ۔ یعنی چونکہ دلالت مطالبی التزامی کو مستلزم نہیں ہے۔ اس سے یہ بھی ظاہر ہو گیا کہ دلالت تفہیمی بھی دلالت التزامی کو مستلزم نہیں ہے۔ اس لئے جس طرح یہ یقین نہیں ہے

کہ ہر ماہیت کے لئے لازم ذہنی ہو۔ اسی طرح ماہیت مرکبہ کے لئے بھی لازم ذہنی کا ہونا یقین سے معلوم نہیں ہے۔ قولہ وفیہ تسامح۔ مانتے کہا ہے۔ ومن ہذا تبیین عدم استلزام التضمن الاستلزام جس میں مانتے نے تضمن کے لئے التزام کے مستلزم ہونے کی نفی کی ہے۔ فرمایا کہ اس سے ظاہر ہو گیا کہ تضمن التزام کو مستلزم نہیں ہے۔ حالانکہ دلیل سے مستلزم ہونے کی ظہور کی نفی ثابت ہوتی ہے۔ یعنی یہ ثابت ہوتا ہے کہ ای من ہذا تبیین عدم تبیین استلزام التضمن الاستلزام۔ یعنی یہ ظاہر ہو گیا کہ تضمن کے التزام کو مستلزم ہونا ظاہر نہیں ہے۔ خلاصہ کلام یہ ہوا کہ مانتے کی عبارت سے عدم استلزام کا ظہور ہے۔ اور شارح کی عبارت سے عدم ظہور کا استلزام ہے۔ دونوں میں بڑا فرق ہے۔ فافہم۔

واما ہما ای التضمن والالتزام ومستلزمہما للمطابقة لانہما لا یوجدان کلا معہما لانہما تابعان لہما والتابع من حیث انہ تابع لا یوجد بدون المتبوع وانہما قید بالچیثیۃ احتوائہما عن التابع الاعم کالحراۃ للنار فانہما تابعتا للنار وقد توجد بدونہما کما فی الشمس والحركة اما من حیث انہما تابعتا للنار فلا توجد الامعہا فی ہذا البیان نظر لان التابع فی الصغری ان قید بالچیثیۃ معنہا وان لم یقید بہا لم یتکسر الحد الاوسط نعم اللانہم من المتقدمین ان التضمن مرجحہ انہ تابع لا یوجد بدون المطابقة وهو غیر النظم والمطلوب ان التضمن مطلقا لا یوجد بدون المطابقة وهو غیر لانہم۔

ترجمہ

اور بہر حال دونوں یعنی تضمن اور التزام پس یہ دونوں مطابقت کو مستلزم ہیں اس لئے کہ یہ دونوں نہیں پائی جاتیں مگر اسی کے ساتھ (یعنی مطابقت کے ساتھ) اس لئے کہ یہ دونوں یعنی تضمن اور التزام اس کے تابع ہیں۔ والتابع من حیث انہ تابع اور تابع اس حیثیت سے کہ وہ تابع ہے نہیں پایا جاتا بغیر متبوع کے۔ اور بیشک مقید کیا ہے حیثیت کے ساتھ احتراز کرتے ہوئے تابع اعم سے جیسے حرارت نار کے لئے۔ پس وہ (حرارت) نار کے تابع ہے۔ اور یہی اس کے علاوہ میں بھی پائی جاتی ہے جیسا کہ شمس میں۔ اور حرکت میں اما من حیث انہما تابع۔ بہر حال اس حیثیت سے کہ وہ نار کے تابع ہے۔ تو پس وہ نہیں پائی جاتی مگر نار کے ساتھ۔

وفی ہذا البیان نظر۔ اور اس بیان میں نظر ہے۔ اس لئے کہ تابع صغریٰ میں اگر حیثیت کے ساتھ مقید کر دیا جائے تو ہم منع وارد کریں گے اور اگر اس کے ساتھ مقید نہ کیا گیا تو حد اوسط مگر نہیں ہوگی۔ پس نتیجہ مطلوب برآمد نہ ہوگا۔

ویمکن الإيجاب۔ اور ممکن ہے کہ اس کا جواب دیا جائے کہ حیثیت کبریٰ میں اوسط کی قید نہیں

ہے بلکہ اس حکم قید کی ہے جو کبریٰ میں پایا جاتا ہے۔ پس حد وسط مکرر ہو گئی۔ ہاں دونوں مقدمات (صغریٰ و کبریٰ) سے لازم آتا ہے کہ تضمن اس حیثیت سے کہ وہ تابع ہے۔ بغیر مطابقت کے نہیں پائی جاتی ہے۔ اور یہ مطلوب (مقصود) نہیں ہے۔ بلکہ مطلوب یہ ہے کہ تضمن مطلقاً نہیں پائی جاتی بغیر مطابقت کے۔ اور یہ دلیل کے لئے لازم نہیں ہے۔ (یعنی مطلق دلالت تضمن کا مطابقت کو لازم ہونا ثابت نہیں ہوتا۔ تشبیہیے) داماد اھما جہاں تک ان دونوں دلائل کا تعلق ہے۔ یعنی تضمن اور التزامی کا تو یہ دونوں مطابقت کو لازم ہیں۔ وجہ یہ ہے کہ یہ دونوں دلائل بالقصد نہیں ہوتیں بلکہ یہ ضمن

مطابقت پائی جاتی ہیں۔ اس لئے یہ دونوں تابع ہیں۔ اور مطابقت مقبوع ہے۔ اور قاعدہ ہے کہ تابع من حیث حیثیت ہوتا تابع بغیر مقبوع کے نہیں پایا جاتا۔ اس لئے ان دونوں کا تحقق کبھی بغیر مقبوع کے ناممکن ہے اس استدلال کو منطقی استدلال سے یوں ادراکیا جاسکتا ہے۔ کہ ہما تابعاں۔ والتابع من حیث ہوتا تابع لایوجد بدون المتبوع۔ فہما لایوجدان بدون المتبوع۔ اس میں اول قضیہ صغریٰ اور دوسری کبریٰ ہے۔ اور آخری قضیہ نتیجہ ہے۔ اور تابع اول میں محمول ہے۔ اور ثانی میں موضوع ہے اور یہی حد وسط ہے۔ آخری قضیہ میں اس کو خارج کر دیا گیا تو نتیجہ ہما لایوجدان بدون المتبوع نکل آیا۔۔۔ قولہ وانہما قیدنا۔ شارح نے من حیث ہوتا تابع کہہ کر تابع اعم سے احتراز کیا ہے۔ اس لئے کہ تابع اعم بغیر مقبوع کے پایا جاتا ہے۔ جیسے حرارت آگ کے تابع ہے۔ مگر سورج اور حرکت میں بھی پائی جاتی ہے۔ قولہ فی ہذا البیان غلطات کا قول التابع من حیث ہوتا تابع میں قید نہ تو قیدی ہے۔ اور نہ ثقلیل کے لئے۔ کیوں کہ تابع سے صرف مفہوم تابع مراد ہے۔ ذات تابع مراد نہیں ہے۔ اس لئے صاف بات ہے من حیث ہوتا تابع کی قید صرف اطلاق کے لئے ہے۔ اب اس کی دو صورتیں ہیں۔ اول اس کا لحاظ صغریٰ میں کیا گیا ہے۔ یا کبریٰ میں اگر اس کا لحاظ صغریٰ میں کیا گیا ہو۔ اور معنی یہ لئے گئے ہوں کہ تضمن کا مفہوم تابع ہے تو مطلب یہ ہوگا کہ تضمنی کا نفس مفہوم ہے۔ اور یہ صحیح نہیں ہے۔ اس لئے کہ افراد تابع تضمنی ایک فرد ہے۔ نہ کہ تضمن کا نفس مفہوم۔ اور اگر حیثیت کی قید کا لحاظ کبریٰ میں کیا جائے تو حد وسط مکرر نہ ہوگی اس لئے نتیجہ برآمد نہ ہوگا۔ اس لئے کہ حد وسط صغریٰ اور کبریٰ دونوں میں مذکور ہوتی ہے۔

قولہ ویمکن ان یجاب۔ جواب یہ ہے کہ ہم دوسری شق کو اختیار کرتے ہیں۔ یعنی حیثیت کی قید کبریٰ میں مانتے ہیں۔ مگر حد وسط پھر بھی مکرر ہے۔ مکرر ہونے کی صورت یہ ہے کہ من حیث ہوتا تابع کا تعلق محکوم بہ کے ساتھ ہے۔ محکوم علیہ کے ساتھ نہیں ہے۔ تفصیل اس کی یہ ہے کہ شارح کے کلام میں جو کبریٰ ہے۔ اس کی عبارت یہ ہے والتابع من حیث ہوتا تابع لایوجد بدون المتبوع۔ اس میں من حیث ہوتا تابع کا تعلق لایوجد سے ہے۔ محکوم علیہ (التابع) سے نہیں ہے۔ اس لئے اس تاویل کی بنا پر حد وسط میں کوئی قید نہیں ہے۔ وہ جس طرح صغریٰ میں ہے۔ اسی طرح کبریٰ میں بھی ہے

تو در اوسط مکرر ہو گئی۔ یعنی التضمن تابع دکل تابع لا یوجد بدون المتبوع من حیث هو تابع فالتضمن لا یوجد بدون المتبوع۔ ترجمہ۔ تضمن تابع ہے اور ہر تابع بغیر متبوع کے نہیں پایا جاتا اس حیثیت سے کہ وہ تابع ہے پس نتیجہ یہ ہے کہ تضمن بغیر متبوع کے نہیں پائی جائے گی۔ اور متبوع دلالت مطالبی ہے۔ اعتراض۔ من حیث ہو تابع کو شارح نے محکوم بہ کے لئے قید بتایا ہے ہو سکتا ہے یہ محکوم علیہ کی قید ہو۔

الجواب:- یہ ناممکن ہے۔ اس لئے کہ محکوم علیہ کا جز بنانے میں عبارت یہ ہو جائیگی کہ التابع من حیث ہو التابع۔ اب اس تابع سے مراد مفہوم تابع ہے۔ یا تابع کی ذات مراد ہے۔ اول صورت میں مطلب یہ ہوگا کہ تابع بحیثیت مفہوم تابع ہونے کے متبوع کے بغیر نہیں پایا جاتا۔ یعنی تابع کا مفہوم متبوع کے بغیر پایا نہیں جاتا۔ اس صورت میں یہ قضیہ طبعیہ بن جائیگا۔ کلیہ نہ رہے گا۔ حالانکہ شکل اول کے لئے کبریٰ کا کلیہ ہونا شرط ہے۔

اور اگر من حیث و تابع کی قید کو ذات تابع کی صفت بنایا جائے تو مطلب یہ ہوگا کہ تابع کی ذات اس وصف کے ساتھ کہ وہ تابع ہونے کے ساتھ متصف ہے۔ بغیر متبوع کے نہیں پائی جاتی تو مطلب یہ ہوگا ذات تابع کی علت بیان کی گئی ہے۔ تو شئی کو مقید کرنا بقید نفسہ لازم آئیگا۔ اور یہ باطل ہے۔ ان اشکالات سے بچنے کی صورت یہی ہے کہ حیثیت کا تعلق محکوم بہ سے ہے۔ محکوم علیہ سے نہیں ہے۔ سوال یہ ہے کہ تضمن اور التزام مطلقا بغیر مطابقت کے نہیں پائی جاتیں۔ یا اس وجہ سے کہ یا اس حیثیت سے کہ وہ تابع ہونے کے ساتھ متصف ہیں۔ دعویٰ یہ کیا گیا تھا کہ یہ دونوں مطلقا بغیر مطابقت کے نہیں پائی جاتیں۔ اور یہاں تابع ہونے کے وصف کے ساتھ مقید ہونے کا حکم بیان کیا گیا ہے۔ الجواب۔ اس کا جواب یہ ہے کہ تابع ہونا ان دونوں کے لئے لازم ذات اور بہ تقاضائے ذات ہے۔ جو ان سے کبھی جدا نہیں ہو سکتا۔ اس لئے یہ اگرچہ قید ہے مگر ذات کے حکم میں ہے وغیرہ۔

قال والدال بالمطابقة ان قصد بجزءه الدلالة على جزء معناه فهو المركب كراى الجاراء والاولا فهو المفرد۔ اقول اللفظ الدال على المعنى بالمطابقة اما ان يقصد بجزء منه الدلالة على جزء معناه اولا يقصد فان قصد بجزء منه الدلالة على جزء معناه فهو المركب كراى الجاراء فان الراى مقصود منه الدلالة على راى منسوب الى موضوع ما والجاراء مقصود منه الدلالة على الجسم المعين ومجموع المعينين معنى راى الجاراء۔

ترجمہ | ماتن نے فرمایا۔ وہ لفظ جو بالمطابقہ معنی پر دال ہے۔ اگر ارادہ کیا جائے اس لفظ

کے جز سے دلالت کا معنی کے جز پر تو پس وہ مرکب ہے ورنہ پس وہ مفرد ہے۔

اقول اللفظ البدال - میں کہتا ہوں۔ وہ لفظ جو بالمطابقت معنی پر دلالت کرتا ہے۔ یا ارادہ کیا گیا ہے۔ اس کے جز سے دلالت کرنا معنی کے جز پر یا ارادہ نہیں کیا گیا ہے۔ پس اگر ارادہ کیا گیا ہے اس سے دلالت کرنے کا اس کے معنی کے جز پر تو وہ مرکب ہے جیسے رائی الحجارة (پتھر پھینکنے والا) زبان الراجی مقصود منہ۔ پس رائی سے ارادہ کیا گیا ہے دلالت کا اس رائی پر جو نسی موضوع (ذات) کی بنا منسوب ہے۔ اور الحجارة سے مقصود متعین جسم (پتھر پر دلالت ہے) اور ان دونوں معانی کا مجموعہ سرائی الحجارة کے معنی ہیں۔

تشریح شارح نے دعویٰ کو اثبات و نفی کے درمیان دائر کرنے کی غرض سے اما ان یقصد بجزءه الدلالة اولاً یقصد کہا ہے۔ اس سے ان کا مقصد یہ ہے کہ لفظ کا مفرد اور مرکب میں منحصر ہونا محض عقلی ہے۔ اور اللفظ کہہ کر اس بات کی طرف اشارہ ہے کہ مفرد اور مرکب کا مقسم لفظ ہے۔ اس لئے کہ دو اربع مفرد ہوتے ہیں نہ کہ مرکب۔ حاصل یہ ہے کہ لفظ دال بالمطابقة کی دو صورتیں ہیں۔ اس کے جز کی دلالت معنی کے جز پر مقصود ہوگی یا مقصود نہ ہوگی۔ اول مرکب اور ثانی مفرد ہے۔

قولہ کراہی الحجارة - سوال اس میں رائی ایک لفظ موضوع ہے۔ اور الحجارة دوسرا لفظ موضوع ہے۔ جس میں دو وضع پائی گئیں تو ان دونوں میں سے کس وضع کی وجہ سے اس کو مطابقتی کہا جائے جواب - دلالت مطابقتی کی تعریف میں دلالت سے عام دلالت مراد ہے۔ واحد ہو جیسے لفظ انسان وضع کیا گیا ہے۔ حیوان ناطق کے لئے باللفظ بجائے واحد کے متعدد ہوں جیسے رائی الحجارة اور مجموعہ معینین مراد ہو تو مجموعہ معنی کے لئے وضع کئے گئے ہیں۔ اس لئے مطابقت پائی گئی۔

بکشت افراد و ترکیبہ - سوال یہ ہے کہ افراد اور ترکیب لفظ کی صفت ہے۔ یا معنی کی تو اہل عربیہ لفظ کی صفت مانتے ہیں۔ اور مناطقہ معنی کی۔ مگر یہ اختلاف محض لفظی ہے۔ کیونکہ اہل عربیہ دال کا اعتبار کرتے ہیں۔ اور مناطقہ مدلول کا۔

بعض نے مفرد اور مرکب کی تعریف میں قصد کا اعتبار نہیں کیا۔ اور تعریف اس طرح ہم کی ہے کہ اگر لفظ کا جز معنی کے جز پر دلالت کرتا ہے تو وہ مرکب ہے ورنہ مفرد ہے۔ مگر قصد کا اعتبار کرنا ضروری ہے ورنہ مرکبات علیہ جیسے بعد الشئ تا بطاشر وغیرہ ہر مرکب کی تعریف صادق آئے گی۔ حالانکہ وہ علمیت کی حالت میں مفرد ہیں۔

فلابد ان يكون اللفظ جزءاً ان يكون لجزءه دلالة على معنى وان يكون ذلک المعنى جزءاً المعنى المقصود من اللفظ وان يكون دلالة جزء اللفظ على جزء المعنى المقصود فيخرج عن الحد ما لا يكون له

جزء اصلاً کہ ہر جزء الاستفہام و ما یكون له جزء لكن الدلالة له على معنى كزید و ما یكون له جزء دال على المعنى لكن ذلك المعنى لا یكون جزء المعنى المقصود كعبداً الله علما فان له جزء كعبداً دال على معنى وهو العبودية لكنه ليس جزء المعنى المقصود ای ذات الشخص و ما یكون له جزء دال على جزء المعنى المقصود ولكن لا یكون دلالة مقصودة كالحيوان الناطق اذا سمي به شخص انسانی فان معناه الماهية الانسانية مع الشخص و الماهية الانسانية مجموع مفهوم الحيوان و الناطق فالحيوان مثلاً الذي هو جزء اللفظ دال على جزء المعنى المقصود الذي هو الشخص الانسانی لانه دال على مفهوم الحيوان و مفهوم الحيوان جزء الماهية الانسانية و هي جزء معنى اللفظ المقصود لكن دلالة الحيوان على مفهوم ليست بمقصودة في حال العلمیة بل ليس المقصود من الحيوان الناطق الا الذات المشخصة۔

ترجمہ

پس ضروری ہے کہ لفظ کے جزر ہوں۔ اور یہ کہ اس کے جزر کے لئے معنی پر دلالت ہو اور یہ کہ لفظ کے یہ معنی معنی مقصود کے جزر ہوں۔ اور یہ کہ جزر لفظ کی دلالت معنی مقصود کے جزر پر بھی مقصود ہو۔

فیخرج عن الحد۔ پس (ان قیود کی وجہ سے) تعریف سے وہ لفظ خارج ہو جائیں جن کے بالکل جزر نہ ہوں۔ جیسے ہمزہ استفہام یا لفظ کے جزر تو ہوں مگر اس کی دلالت معنی پر نہ ہوں جیسے زید اور وہ لفظ کی جس کے جزر ہوں۔ اور معنی پر دلالت کرنے والے بھی ہوں۔ لیکن یہ معنی معنی مقصود کے جزر نہ ہوں جیسے علم کی حالت میں لفظ عبداً اس لئے کہ اس کے جزو ہیں جیسے عبداً جو ایک معنی پر دال ہے۔ اور وہ عبودیت (بندگی) ہے۔ مگر معنی مقصود کا جزر نہیں ہے۔ اس لئے کہ معنی مقصود ذات عبداً ہے۔

و ما یكون له جزء دال على الجزء المعنى المقصود۔ اور وہ لفظ کہ جس کے جزر ہوں۔ اور معنی مقصود پر دال بھی ہوں۔ مگر اس کی دلالت مقصود نہ ہو جیسے الحيوان الناطق۔ جب حیوان ناطق کسی انسان شخص کا نام رکھ دیا جائے۔ کیوں کہ حیوان ناطق کے معنی اس صورت میں نام رکھ دینے کی صورت میں ماہیت انسانی متع شخص ہوں گے۔ اور ماہیت انسانی حیوان اور ناطق دونوں کے مفہوموں کا مجموعہ ہے پس مثلاً حیوان جو کہ اس جگہ جزر لفظ ہے۔ معنی مقصود کے جزر پر دال ہے۔ جو کہ شخص انسانی ہے کہ کیوں کہ وہ حیوان کے مفہوم پر دلالت کرتا ہے۔ اور مفہوم حیوان ماہیت انسانی کا جزر ہے۔ اور وہ لفظ کے معنی مقصود کا جزر ہے۔

لكن دلالة الحيوان على مفهومه۔ مگر حیوان کی دلالت اپنے مفہوم پر علمیت کی حالت میں مقصود

نہیں ہے۔ بلکہ الحيوان الناطق سے نہیں ہے۔ مقصود مگر ذات مشخص متعین۔

تشریح مرکب کی تعریف میں شارح نے جن چار قیود کا ذکر کیا ہے۔ ان کے لحاظ سے مرکب میں چار امور ضروری ہیں اول لفظ کے جز ہوں۔ دوم جز لفظ جزو معنی بردالت بھی کرتا ہو۔ سوم معنی مذلول لفظ معنی مقصود کا جز ہوں۔ چہارم لفظ کے جزو کی دلالت معنی مقصود کے جز پر مقصود بھی ہو۔ جب یہ چار امور (شرائط) پائیں جائیں گے تب ہی لفظ پر مرکب کی تعریف صادق آئے گی۔ اور اگر ان قیود اربعہ میں سے کوئی قید نہ پائی گئی تو اس پر مرکب کی تعریف صادق آئے گی۔ قیود نفی۔ مثلاً لفظ میں جزو ہی نہ ہوں جیسے ہمزہ استفہام یا جزو تو ہوں مگر معنی مقصود کے جز پر دلالت نہ کرتا ہو۔ جیسے زید۔ یا جزو بھی ہوں اور معنی مقصود پر دلالت بھی کرتا ہو۔ مگر معنی مقصود کے جز پر دلالت نہ ہو جیسے عبد اللہ بحالت علم یا تینوں شرطیں موجود ہوں۔ مگر دلالت ہی مقصود نہ ہو۔ جیسے حیوان ناطق جب کسی خاص آدمی کا ہی نام (حیوان ناطق) رکھ دیا جائے۔ مذکورہ چار صورتوں میں لفظ مفرد کہلائیگا۔

والا ای وان لم یقصد بجزء منه الدلالة على جزء معناه فهو المفرد سواء لم يكن له جزء او كان له جزء ولم يدل على معنى او كان به جزء وال على معنى ولا يكون ذلك المعنى جزء المعنى المقص من اللفظ كعبد الله وكان له جزء وال على جزء المعنى المقص ولكن لم يكن دلالة مقصودة فخذ المفرد يتناول الالفاظ الاربعة فان قلت المفرد مقدم على المركب طبعاً فلم اخروا وضعاً ومخالفة الوضع الطبع في قوة الخطأ عند الجمهور فقلت للمفرد والمركب اعتباران احدهما بحسب الذات وهو ما صدق عليه المفرد من زید وعمر وغيرهما وثانيهما بحسب المفهوم وهو ما وضع اللفظ باثره كالکاتب مثلاً فان له مفهوم ما وهو شئ له الكتابة وخاتاهو ما صدق عليه الکاتب من افراد الانسان فان عنيتم بقولکم المفرد مقدم على المركب طبعاً ان ذات المفرد مقدم على ذات المركب فمسلم ولكن تاخيرها ههنا في التعريف والتعريف ليس بحسب الذات بحسب المفهوم وان عنيتم به ان مفهوم المفرد مقدم على مفهوم المركب فهو فان القيود في مفهوم المركب وجودية في مفهوم المفرد عدمية والوجود في التصور سابق على العدم فلذا اخروا المفرد في التعريف وقدمه في الاقسام والاحكام لانها بحسب الذات۔

ترجمہ ورنہ یعنی اگر لفظ کے جز سے دلالت کا ارادہ نہ کیا جائے اس کے معنی کے جز پر

تو پس وہ مفرد ہے۔ برابر ہے کہ اس کے لئے جزر نہ ہوں یا جز ہو مگر معنی پر دلالت نہ کرتا ہو۔ یا اس کے لئے ایسا جزر ہو جو معنی پر دال ہو مگر یہ معنی مقصود کا جزر نہ ہوں جیسے مجد الشرع کی حالت میں یا لفظ کے جزر ہوں۔ اور معنی مقصود کے جزر پر دال بھی ہوں مگر دلالت مقصود نہ ہو۔

فرد المفرد یتناول۔ پس مفرد کی تعریف چاروں الفاظ کو شامل ہے۔ یعنی یہ چاروں مفرد ہیں (فان قلت المفرد مقدم الہ۔ پس اگر تو اعتراض کرے کہ مفرد طبعاً مرکب پر مقدم ہوتی ہے۔ تو وضع میں اس کو مؤخر کیوں کیا اور وضع کا طبع کے مخالف ہونا محصلین (مناطقہ) کے نزدیک خطا کے درجہ میں ہے۔

فبقول المفرد۔ پس ہم جواب دیں گے کہ مرکب کے دو اعتبار ہیں اول ان میں سے باعتبار ذات کے ہے۔ اور وہ ماصدق علیہ المفرد ہے۔ (یعنی وہ لفظ جس پر مفرد صادق آئے) جیسے زید عمر وغیرہ اور دوسرے اعتبار بحسب المفہوم ہے۔ اور وہ ماوضع اللفظ بازارہ ہے۔ (یعنی لفظ جس کے مقابلے میں وضع کیا گیا ہو۔ جیسے کاتب۔ کیوں کہ اس کا ایک مفہوم ہے کہ کاتب ایک تہی ہے۔ جس کے لئے کتابت ثابت ہے۔ اور دوسرے اعتبار ذات کا ہے۔ اور وہ ماصدق علیہ الکاتب ہے۔ (یعنی وہ ذات جس پر کاتب صادق آتا ہے)۔ انسان کے افراد میں سے ہے۔

فان عنیتم بقولکم۔ پس اگر تم نے اپنے قول المفرد مقدم علی المركب طبعاً (یعنی مفرد طبعاً مرکب پر مقدم ہے)۔ اسے مراد لیا ہے کہ ذات مفرد مقدم ہے۔ (۱) مرکب پر تو مسلم ہے لیکن اس جگہ تاخیر صرف تعریف میں واقع ہوئی ہے۔ اور تعریف بحسب الذات نہیں ہے۔ بلکہ بحسب المفہوم ہے۔

وان عنیتم بکہ ان مفہوم۔ اور اگر اس سے تم نے مراد لیا کہ مفہوم مفرد مرکب پر مقدم ہے تو یہ ممنوع (غیر مسلم) ہے۔ اس لئے کہ مرکب کی تعریف میں جتنی قیدیں ہیں سب وجودی ہیں۔ اور مفرد کے مفہوم میں سب عدلی ہے۔ اور تصور میں وجود مقدم ہے عدم پر۔ اسی لئے مصنف نے تعریف میں مرکب کو مقدم ذکر کیا ہے۔

وقد مدہ فی الاقسام۔ مگر قسموں کے بیان کرنے میں یعنی تقسیم میں مفرد کو مرکب پر مقدم ذکر کیا ہے۔ اور احکام میں بھی اس لئے کہ وہ (یعنی اقسام و احکام) بحسب الذات ہیں (باعتبار مفہوم مفرد کے نہیں ہیں)۔

تشریح قولہ فان قلت الہ۔ اعتراض طبعی ترتیب یہ ہے کہ مفرد مقدم اور مرکب اس سے بعد میں ہے کیوں کہ مفرد مرکب کا جزر ہوتا ہے۔ اور جزر کل پر مقدم ہوا کرتا ہے۔ مگر ماثن نے تعریف میں مفرد کو مؤخر اور مرکب کو مقدم ذکر کیا ہے۔ اگر مفرد کو پہلے اور مرکب کو اس کے بعد ذکر کرتے تو طبع وضع میں مطابقت ہو جاتی۔ اور اہل منطق اس قسم کی فرد گذشتہ

کو خطا میں شمار کرتے ہیں۔

الجواب :- شارح نے اعتراض نقل کر کے اس کا جواب قولہ للمفرد اعتبار ان مفرد کے دو اعتبار ہیں۔ ایک باعتبار ذات کے۔ اور دوسرے باعتبار مفہوم کے۔ چونکہ تعریف بالمفہوم ہوتی ہے۔ اس لئے مرکب کی تعریف پہلے ذکر کرنے سے مفہوم مرکب کا تقدم مفہوم مقدم پر لازم آیا۔ اب اگر تم یہ کہو کہ مفرد مقدم ہے مرکب پر باعتبار مفہوم کے تو یہ تسلیم نہیں ہے۔ بلکہ ممکن ہے کہ ایک چیز بالذات مقدم اور بالمفہوم مؤخر ہو۔ اور اگر تمہاری مراد یہ ہے کہ مفرد بالذات مقدم ہے۔ لہذا اس کو مقدم ذکر کرنا چاہئے تھا۔ تو اس جگہ تقدم تعریف میں کی گئی ہے۔ اور تعریف مفہوم کی ہوتی ہے۔ لہذا تقدم مرکب فی التعریف لازم آئی تو اس کی دراصل وجہ یہ ہے کہ مرکب کی تعریف میں جو قیود ہیں وہ وجودی ہیں۔ اور مفرد کی تعریف میں جو قیود ہیں وہ عدمی ہیں۔ اور وجودی عدمی سے مقدم ہے۔ اسی لئے تعریف میں مرکب کو اور تقسیم میں مفرد کو مقدم ذکر کیا ہے۔ اس میں وضع و طبع میں ناموافقیت کا سوال ہی پیدا نہیں ہوتا۔

وانہا اعتبار فی المقسم دلالة المطابقة لا التضمن والالتزام لان المعتبر فی ترکیب اللفظ وافراد علی جزء معناه المطابق وعدم دلالة علیہ لادالة جزء معناه التضمنی او الالتزامی وعدم دلالة علیہ فانه لو اعتبر التضمن او الالتزام فی ترکیب والافراد لزم ان یکون اللفظ المركب من لفظین موضوعین لمعینین بسیطین مفرد العدم دلالة جزء اللفظ علی جزء المعنی التضمنی اذ الجزء وان یکون اللفظ المركب من اللفظین الموضوعین باناء معنی له لالتزام ذهنی بسیط مفرد لان شیء من جزئ اللفظ لادالة له علی جزء المعنی الالتزامی۔

ترجمہ اور بیشک مقسم میں دلالت مطابقی کا اعتبار کیا گیا ہے۔ تضمنی و التزام کا اعتبار نہیں کیا گیا۔ اس لئے کہ لفظ کے مرکب اور مفرد ہونے میں لفظ کے جزر کی دلالت اس کے معارف مطابقی کے لحاظ سے ہے۔ اور لفظ کے جزر کی دلالت نہ کرنے پر ہے۔ (یعنی جزر لفظ جزر معنائے مطابقی پر دلالت کرتا ہے۔ یا نہیں اسی پر مفرد و مرکب کی تقسیم کا مدار ہے)۔

لادلالة جزء معناه۔ نہ کہ لفظ کے جزر کی دلالت کا معنی کے جزر پر یا اس کے معنی التزامی پر۔ اور اس کے دلالت نہ کرنے پر۔ (لفظ کا جزر معنی کے جزر پر یا لفظ اپنے معنی خارجی لازمی پر دال ہے۔ یا دال نہیں ہے۔ افراد و ترکیب کا مدار اس پر نہیں ہے)۔

فانه لو اعتبر۔ کیونکہ اگر تضمن اور التزام کا اعتبار ترکیب افراد میں کر لیا جائے۔ تو لازم آئے گا کہ وہ لفظ جو ایسے لفظوں سے مرکب ہو جو دونوں دو معنی بسیط کے لئے موضوع ہوں وہ مفرد ہو۔ لفظ

کے جزر کے دلالت نہ کرنیکی وجہ سے معنی تفسنی کے جزر پر۔ اس لئے کہ اس کے جزر ہی نہیں ہے۔ وان یکون اللفظ مرکب۔ اور یہ بھی لازم آتا کہ وہ لفظ جو مرکب ہو ایسے دو لفظوں سے کہ جو وضع کیا گیا ہو ایسے معنی کے مقابلہ میں کہ جس کے لئے لازم ذہنی بسیط ہو۔ تو وہ لفظ مفرد ہو۔ کیونکہ لفظ کے دونوں جزوؤں میں سے کسی کی دلالت معنی التزامی کے جزر پر نہیں ہوتی۔

تشریح

انہما معتبرین المقسم۔ سوال یہ ہے کہ تقسیم مطابقتہ تفسن۔ التزام تینوں کے لحاظ سے ہے۔ یا صرف مطابقتہ کے اعتبار سے کی گئی ہے۔ مصنف کی عبارت کے دو مطلب ہو سکتے ہیں۔ اول ماتن نے مقسم میں صرف مطابقت کا لحاظ کیا ہے۔ مطلق دلالت کا لحاظ نہیں کیا۔ جس میں تینوں دلائل یعنی مطابقتہ تفسن اور التزام شامل ہوتیں۔

دوم تقسیم میں صرف مطابقتی کا اعتبار کیا ہے۔ صرف تفسن یا صرف التزام کا اعتبار نہیں کیا ہے۔ دوسری صورت غلط ہے۔ کیوں کہ تابع کی تقسیم ہو۔ اور متبوع کی نہ ہو بالکل غلط ہے۔ جبکہ مطابقتی متبوع اور تفسن و التزام دونوں اس کی تابع ہیں۔ دوسری خرابی یہ بھی لازم آئے گی۔ تقسیم افراد اور ترکیب کا تحقق صرف الفاظ مجازی میں پایا جائے۔ اور وہ الفاظ جو اپنے موضوع لہ میں استعمال کئے جاتے ہیں ان میں افراد و ترکیب کا تحقق نہ ہو۔ حالانکہ یہ غلط ہے۔ لہذا اشارہ کی عبارت کا پہلا مطلب متعین ہے وہ یہ کہ تقسیم میں انہوں نے دلالت مطابقتی کا اعتبار کیا ہے۔ تفسن و التزام کا لحاظ نہیں کیا ہے۔ مقسم میں دلالت مطابقتی کا اعتبار اس لئے کیا گیا ہے کہ مقسم میں دلالت مطابقتی کا اعتبار

لفظ کے مرکب و مفرد ہونے میں جزر لفظ جزر معنی مطابقتی پر دلالت کرنا ہی معتبر ہے ورنہ ایسا لفظ جو دو ایسے لفظوں سے مرکب ہو جو معنی بسیط کے لئے وضع کئے گئے ہوں۔ ان کا مفرد ہونا لازم آئے گا۔ کیوں کہ جب موضوع لہ بسیط ہوں گے تو اس کے جزر نہ ہوں گے تو لفظ کا جزر معنی تفسنی کے جزر پر دلالت نہ کریگا۔ حالانکہ عرف میں ایسے مرکب کو مرکب ہی کہا جاتا ہے ایسے ہی وہ لفظ جو دو لفظوں سے مرکب ہو۔ اور وہ ایسے معنی کے لئے وضع کیا گیا ہو۔ جس کے لئے لازم ذہنی بسیط ہو۔ وہ بھی مفرد ہو جائے۔ کیوں کہ یہاں بھی جزر لفظ کی دلالت جزر معنی التزامی پر نہیں ہے۔ حالانکہ مرکب یہ بھی ہے۔

وفیه نظران غاية مافی الباب ان یکون اللفظ بالقیاس الی المعنی المطابقتی مرکباً وبالقیاس الی المعنی التفسنی او الالتزامی مفرداً ولہا جان ان یکون اللفظ باعتبار معینین مطابقتین مفرداً و مرکباً کہا فی عبد اللہ لان مدلولہ المطابقتی قبل العلمیۃ یکون مرکباً و بعدہا یکون مفرداً فلم یرایموجونا ذلک باعتبار المعنی المطابقتی والمعنی التفسنی او الالتزامی۔

ترجمہ

اور اس امر میں اعتراض ہے۔ اس لئے کہ یہاں زیادہ سے زیادہ یہ لازم آتا ہے کہ لفظ معنی مطابق کے اعتبار سے مرکب ہو۔ اور معنی تفسنی والتزامی کے اعتبار سے مفرد ہو۔ ولہذا جاز اور جب کہ جائز ہے ایک لفظ اپنے دو معانی مطابقت کے اعتبار سے مفرد ہو یا مرکب ہو جیسے لفظ عبد اللہ میں لان مدلولہ المطابقت کیوں کہ اس کا مدلول مطابق علمیت سے پہلے مرکب تھا۔ اور علمیت کے بعد مفرد بن گیا۔ فلم لا یجوز ذلک۔ تو پھر کیوں نہیں جائز ہے۔ کہ ایسا معنی مطابق و تفسنی والتزامی کے لحاظ سے بھی ہو جائے۔ کہ مطابقت کے لحاظ سے مفرد۔ اور ان دونوں کے لحاظ سے مرکب یا اس کا عکس ہو جائے۔ قول فیہ نظر۔ تقسیم میں دلالت مطابق کا اعتبار کیا گیا ہے۔ بقیہ دونوں کا لحاظ نہیں کیا گیا۔ اس پر اعتراض ہے۔

اعتراض :- اگر کوئی لفظ مرکب ہو اور معنی مطابق پر دلالت کرتا ہو۔ اس لفظ پر اگر معنی تفسنی یا التزامی کے لحاظ سے مفرد کی تعریف صادق آجائے۔ تو اس میں مفرد اور مرکب ہونا دو اعتبار سے جمع ہو جائیں گے۔ یعنی یہ کہ لفظ اپنے معنائے مطابق کی حیثیت سے مرکب ہے۔ مگر معنی تفسنی یا معنی التزامی کے لحاظ سے وہی لفظ مفرد ہے مگر اس میں کوئی حرج نہیں ہے۔ تاکہ قسم میں مطابق کا لحاظ ضروری ہو۔ کیوں کہ ممکن ہے کہ ایک لفظ دو مطابق معنی کے لحاظ سے مفرد اور مرکب ہو مثلاً لفظ عبد اللہ۔

الجواب :- لفظ عبد اللہ کا دو مطابق معنی کے اعتبار سے مرکب اور مفرد ہونا ایک حالت اور ایک وقت میں نہیں ہے۔ بلکہ دو حالتوں میں ہے۔ یعنی علم ہونے سے پہلے اور علم ہونے کے بعد اس لئے امتیاز ہو گیا۔

اس کے برخلاف ایک ہی لفظ معنی مطابق کے لحاظ سے مرکب ہو۔ اور معنی تفسنی اور التزامی کے اعتبار سے مفرد ہو۔ جس میں ایک حالت اور ایک وقت میں ایک وضع کے اعتبار سے مفرد اور مرکب ہونا لازم آتا ہے۔ جس میں التباس کا احتمال پایا جاتا ہے۔

فالاولی ان یقال الافراد والتركيب بالنسبة الى المعنى التفسنى او الالتزامى لا يتحقق الا اذا تحقق بالنسبة الى المعنى المطابق اما فى التفسنى فلانه متى دل جزء اللفظ على جزء معناه التفسنى دل على معناه المطابق لان المعنى التفسنى جزء المعنى المطابق وجزء الجزء جزء واما فى الالتزام فلانه متى دل جزء اللفظ على جزء معناه الالتزامى بالالتزام فقد دل على جزء المعنى المطابق بالتمام لا متناع تحقق الالتزام بدون المطابقة وقد يتحقق الافراد والتركيب بالنسبة الى المعنى المطابق لا بالنسبة الى المعنى التفسنى او الالتزامى كما فى المثالين المذكورين فلهذا اخصص القسم الى الافراد والتركيب بالمطابقة الا ان هذا الوجه يقيد او لوية اعتبار المطابقة فى القسم

والوجه الاول ان تم یفید وجوب اعتبار المطابقة فی القسمة -

ترجمہ

پس بہتر یہ ہے کہ اس طرح کہا جائے کہ افراد اور ترکیب (لفظ میں) معنی تفسنی یا التزامی کی نسبت متحقق نہیں ہوتا۔ لیکن جب معنی مطابقی کے اعتبار سے متحقق ہو جائے۔ بہر حال تفسنی میں (معنی مطابقی کے بعد متحقق ہوتے ہیں) تو اس لئے کہ جب جزر لفظ جزر معنی پر دلالت کریگا۔ تو معنی مطابقی پر بھی دلالت کرے گا۔ کیوں کہ معنی تفسنی معنی مطابقی کا جزو ہیں۔ اور جزو کا جزو جزو ہو کر تا ہے۔ وامانی الالتزام اور بہر حال دلالت التزامی میں (دلالت معنی مطابقی کے بعد ہوتی ہے)۔ تو اس لئے کہ جب جزر لفظ جزر معنائے التزامی پر دلالت کریگا تو جزر معنائے مطابقی پر بالمطابقة دلالت کرے گا۔ کیوں کہ التزام کا متحقق ہونا بغیر مطابقت کے محال ہے۔

وقد یتم تحقق الافراد والتركيب - اور کبھی افراد اور ترکیب متحقق ہوتی ہے۔ باعتبار معنی مطابقی کے۔ نہ کہ باعتبار معنی تفسنی کے یا التزامی کے۔ جیسا کہ مذکورہ دونوں مثالوں میں۔ اسی لئے تقسیم کو خاص کیا ہے۔ افراد اور ترکیب کی جانب مطابقت کے ساتھ لیکن یہ وجہ باعتبار مطابقت کے اولی ہونے کا فائدہ دیتی ہے۔ تقسیم کے بارے میں اور وجہ اول اگر تام ہو جائے تو فائدہ دیتی ہے وجوب کا تقسیم میں مطابقت کا اعتبار کرنے کے لئے (یعنی پہلی وجہ اگر تام ہو جائے تو اس کا فائدہ یہ ہے کہ تقسیم باعتبار مطابقت کے واجب ہے۔ اور دوسری وجہ سے صرف اولی ہونا ثابت ہوتا ہے۔)

تشوہ

فالاوئی۔ افراد اور ترکیب لفظ میں باعتبار دلالت مطابقی معتبر ہونے کی یہ دوسری توجیہ ہے جس کا حاصل یہ ہے کہ جب معنی تفسنی یا التزامی کے لحاظ سے لفظ میں ترکیب پائی جائے گی۔ تو معنی مطابقی کے لحاظ سے بدرجہ اولی پائی جائے گی۔ مگر اس کا عکس نہیں ہے۔ کیوں کہ بسا اوقات لفظ معنی مطابقی کے لحاظ سے مرکب ہوتا ہے۔ معنی تفسنی و التزامی کے لحاظ سے مرکب نہیں ہوتا۔ اس لئے ترکیب میں معنی مطابقی کا اعتبار کیا گیا ہے۔

قال وان لم یصلح لان یخبر به وحده فهو الاداة کفی ولا وان صلح لذلك فان دل بهیئته علی زمان معین من الانماثلة الثلاثة فهو الكلمة وان لم یبدل فهو الاسم - اقول اللفظ المفرد اما اداة او کلمة او اسم لانه اما ان یصلح لان یخبر به وحده فهو الاداة کفی ولا -

ترجمہ

ماتن نے فرمایا اور وہ اگر صلاحیت نہیں رکھتا کہ اس سے تنہا خبر دی جائے۔ تو وہ ادات ہے جیسے فی اور لا۔ اور اگر اس کی صلاحیت رکھتا ہے تو اگر اپنی ہیئت کے ساتھ تین زمانوں

میں سے کس زمانہ معین پر دلالت کرتا ہے۔ تو وہ کلمہ ہے۔ اور اگر دلالت نہیں کرتا تو وہ اسم ہے۔
 اقوال اللفظ۔ میں کہتا ہوں کہ لفظ مفرد یا اادات ہوگا۔ کلمہ۔ یا اسم اس لئے کہ یا وہ صلاحیت رکھتا ہے
 کہ تنہا اس کو مخبر بنایا جائے۔ (یعنی اس کی خبر دی جائے) یا صلاحیت نہیں رکھتا۔ پس اگر وہ صلاحیت
 نہیں رکھتا کہ تنہا اس کی خبر دی جائے تو اادات ہے۔ جیسے فی اور لا۔

تشویش قول اللفظ المفرد۔ لفظ مفرد کی تقیم کلمہ اسم اور اداة کی جانب اس کی معنائے مطابقی کے لحاظ
 سے کی گئی ہے۔ اس لئے کہ معنی مجازی کے اعتبار سے لفظ کو ان اسماء کے ساتھ موسوم نہیں کیا

جاتا۔ لہذا یہ مفرد کے مقسم کو دلالت مطابقی کے ساتھ مقید کرنے کی مضبوط دلیل ہے۔ پھر بطور حصر عقلی کے اس
 کی تقسیم کو اثبات و نفی کے درمیان دائر کر کے فرمایا۔ کہ لفظ یا تنہا مخبر بننے کی صلاحیت رکھتا ہے یا نہیں۔ اگر تنہا
 مخبر بننے کی صلاحیت نہیں رکھتا۔ تو اسے ان کی اصطلاح میں اداة کہتے ہیں۔ جیسے لفظ فی اور لا وغیرہ۔

اعتراض۔ یہ تعریف تو ضمائر متصلہ مرفوعہ پر بھی صادق آتی ہے۔ مثلاً ضربا میں الف ضربوا میں واو اور
 ضربک میں کاف اور غلامی میں یا مخبر بننے کی صلاحیت نہیں رکھتے۔ اس لئے کہ محکوم بہ درحقیقت ضربا میں ہما۔
 ضربوا میں ہم ضربک میں ایک اور غلامی میں ایاتی ہیں۔ نہ کہ الف واو کاف اور یا جو ان کے ساتھ متصل
 ہیں۔ لہذا ان کو اادات کہنا چاہئے حالانکہ یہ اسم ہیں۔

الجواب۔ اداة کے مخبر کی صلاحیت نہ ہونے کا مطلب یہ ہے کہ ان کو مخبر نہ بنایا جاسکے نہ ان کے
 مرادفات کو۔ اور مذکورہ ضمیروں میں بذات خود مخبر بننے کی صلاحیت تو نہیں ہے۔ مگر ان کی جگہ ان کے
 مرادفات مثلاً ہما۔ ہم۔ انت۔ انا کو مخبر بنایا جاسکتا ہے۔

سوال۔ اس جواب کے پیش نظر دیگر حروف بھی مخبر بن سکتے ہیں۔ مثلاً لفظ فی ظرفیت کے مرادف ہے
 اور من ابتداء کے اور الی انتہاء کے مرادف ہے۔

الجواب۔ لفظ فی ظرفیت مطلقہ کے مرادف نہیں ہے۔ بلکہ ظرفیت مخصوصہ کے مرادف ہے۔ جو مثال کے
 طور پر زید اور دار کے درمیان پائی جاتی ہے۔ اور ظرفیت مخصوصہ مخبر بن نہیں سکتی۔

وانما ذکر مثالین لان ما لا يصلح لان يخبر به وحده اما ان لا يصلح للاخبار به اصلا كفي فان يخبر به
 في قولنا زيد في الدار هو حاصل او حاصل ولا دخل في الاخبار به واما ان يصلح للاخبار به لكن
 لا يصلح للاخبار به وحده كلافان المخبر به في قولنا زيد لاجر هو لا جدر فلا له مدخل في الاخبار به
 وعلك تقول الافعال الناقصة لا تصلح لان يخبر بها وحدها فيلزم ان تكون ادوات فنقول لا بعد
 في ذلك حتى انهم قسموا الادوات الى غير مانيه ونامانيه هي الافعال الناقصة وغاية ماني
 الباب ان اصطلحهم لا يطابق الاصطلاح النحاة وذلك غير لانهم ان نظروهم في الالفاظ من حيث

المعنى ونظر النحاة فيهما من حيث اللفظ نفسه وعند تغاير جهتي البحثين لا يلزم تطابق الاصطلاحين.

ترجمہ اور بیشک ماتن نے دو مثالیں ذکر کی ہیں اس لئے کہ وہ جو تنہا خبر بہ بننے کی صلاحیت نہیں رکھتا یا وہ بالکل خبر بہ بننے کی صلاحیت نہیں رکھتا جیسے فی۔ کیوں کہ خبر بہ ہمارے قول زید فی الدار میں حصّل یا حاصل ہے۔ اور فی کا اخبار بہ میں کوئی دخل نہیں ہے۔ واما ان یصلح للاخبار بہ۔ یا اخبار بہ بننے کی صلاحیت ہے۔ مگر تنہا صلاحیت اخبار بہ بننے کی نہیں رکھتا۔ جیسے لا۔ کیوں کہ خبر بہ ہمارے قول زید لا خبر میں لا خبر ہے۔ پس لا کو اخبار بہ بننے میں دخل ہے۔
ولعلک تقول۔ اور شاید تم کہو کہ افعال ناقصہ تنہا اخبار بہ بننے کی صلاحیت نہیں رکھتے۔ پس لازم آتا ہے کہ وہ ادات ہے۔

فنقول لا بعد۔ ہم جواب دیں گے کہ اس میں کوئی بعید نہیں ہے۔ یہاں انہوں نے ادوات کی تقسیم کر رکھی ہے۔ زمانہ اور غیر زمانہ کی جانب ادوات زمانہ وہ افعال ناقصہ ہی ہیں۔ اس باب میں زیادہ سے زیادہ اشکال یہ سوگا کہ مناطہ کی اصطلاح نجات کی۔ اصطلاح کے مطابق نہیں ہے۔ اور یہ کوئی لازم نہیں (یعنی دونوں کی اصطلاحات کا ایک دوسرے کے موافق ہونا ضروری نہیں ہے) کیونکہ اہل منطق کی نظر الفاظ میں بحیثیت معانی کے ہیں۔ اور نخاعہ کی نظر الفاظ میں بحیثیت لفظ کے ہے۔ فی نفسہ۔ اور دونوں کے کجوش کی جہات کے بدلنے کی صورتیں دونوں کی اصطلاحات کا ایک دوسرے کے مطابق ہونا لازم و ضروری نہیں ہے۔

تشریح قولہ انہا ذکر۔ ماتن نے ادات کی دو مثالیں ذکر کی ہیں۔ فی اور لا۔ شارح نے اس جگہ اس کا مفاد بیان کیا ہے۔ وہ یہ کہ ادات کی دو قسمیں ہیں۔ ایک قسم وہ ہے جو کسی کے ساتھ مل کر۔ یا تنہا کسی بھی صورت میں خبر بہ بننے کی صلاحیت نہیں رکھتا۔ جیسے لفظ فی زید فی الدار میں۔ اس مثال میں حصّل حاصل کا متن موجود وغیرہ خبر بہ ہیں۔ مگر فی کا اخبار بہ میں کوئی دخل نہیں ہے۔ دوسری قسم جو تنہا خبر بہ نہیں بن سکتے۔ البتہ دوسرے کے ساتھ مل کر اخبار بہ کی صلاحیت رکھتے ہیں جیسے زید لا خبر میں لا خبر اخبار بہ ہے۔ اور اس میں لا خبر بہ کا جزو ہے۔

قولہ حتی انہم قسموا۔ اس سے بظاہر یہ معلوم ہوتا ہے کہ اہل منطق نے ادوات کی صراحتہ دو قسمیں بیان کی ہیں۔ یہ واقعہ کے خلاف ہے۔ ایسا نہیں ہوا۔ مطلب اس عبارت کا یہ ہے کہ علماء منطق کی عبارتوں سے معلوم ہوتا ہے۔ کہ انہوں نے ادوات کی دو قسمیں کر رکھی ہیں۔ کیوں کہ قضایا کی بحث میں انہوں نے کہا ہے۔ کہ موضوع اور محمول کے درمیان رابطہ پیدا کرنے کے لئے رابطہ کی ضرورت ہے۔ اور رابطہ وہ ادات ہوا کرتا ہے۔ اور پھر اس رابطہ کی دو قسمیں ہیں۔ ایک وہ جو مطلقاً زمانہ پر دلالت

نہیں کرتا۔ جیسے لفظ ہو اور دوسرا وہ رابطہ جو ربط کے ساتھ ساتھ زمانہ پر بھی دلالت کرتا ہے۔ جیسے کان اس کلام سے بھی مفہوم ہوتا ہے کہ انہوں نے افعال ناقصہ کو ادوات میں شمار کیا ہے۔
 قولہ ونظر النحاة۔ نخیول کی نظر چونکہ معرب و مبنی مفرد مرکب ہونے کے لحاظ سے الفاظ عرب کی اصلاح و تصحیح کی جانب ہے۔ تاکہ لفظ عربی اغلاط سے محفوظ رہ سکے۔ لہذا نخیول نے جب افعال ناقصہ کو بہت سی ملائی تو ان میں افعال تامہ کے ساتھ شریک پایا۔ تو ان کو افعال کا نام دے دیا۔ مثلاً دخول۔ قد۔ سین۔ سوف۔ حروف ناصب و جازم کا داخل ہونا۔ اسی طرح ضمیروں کا ان کے آخر میں لاحق ہونا۔ تار ساکن کا لاحق ہونا۔ ان کا ماضی۔ مضارع۔ امر۔ نہی۔ اسم فاعل وغیرہ کی طرف متصرف ہونا۔ وغیرہ وہ احوال ہیں جو فعل میں پائے جاتے ہیں۔ اور افعال ناقصہ میں بھی اس لئے ان کو فعل کا نام دیدیا گیا ہے۔

وان صلح لا یتخبر بہ وحدہ فاما ان یدل بہیئہ وصیغہ علی زمان معین من الزمانۃ الثلاثۃ کضرب ویضرب وهو الکلمۃ اولایدل وهو الاسم کزید وعمرو والمراد بالہیئۃ الحاصلۃ للحدوث باعتبار تقدیمہا وتاخیرہا وهو حرکاتہا ہی صورۃ الکلمۃ والحروف مادتها۔

ترجمہ اور وہ لفظ صلاحیت رکھتا ہے کہ تنہا اس سے خبر دی جائے (یعنی اس کو خبر بہ بنایا جائے) پس یا وہ اپنی ہیئت اور صیغہ کے ساتھ ازمنہ ثلاثہ میں سے کسی متعین زمانے پر دلالت کرتا ہے۔ جیسے ضرب اور یضرب تو وہ کلمہ ہے یا دلالت نہیں کرتا اور وہ اسم ہے جیسے زید عمرو اور ہیئت و صیغہ سے مراد وہ ہیئت ہے جو حروف کو ان کی تقدیم و تاخیر سے اور ان کی حرکات و سکنات سے حاصل ہوتی ہے۔ اور یہی صورت ہے (یعنی حروف کو تقدیم و تاخیر و حرکات و سکنات سے جو کیفیت لفظ کی حاصل ہوتی ہے اسی کو صیغہ بھی کہتے ہیں اور اس کا نام صورت بھی ہے) اور حروف اس کا مادہ ہوتے ہیں۔

تشکیک وان صلح۔ جیسا کہ آپ بڑھ چکے ہیں کہ قسم اول مفرد اور قسم ثانی مرکب ہے۔ اور مرکب میں قیود و جودی ہیں۔ اور مفرد میں عدی ہے۔ شارح نے مرکب کو مؤخر ذکر کیا ہے

اور قسم اول میں مفرد کو مقدم۔ حالانکہ وجودی شئی کو مقدم ذکر کرنا چاہئے تھا۔
 الجواب۔ وجہ یہ ہے کہ مرکب کی دو قسمیں ہیں۔ اس جگہ ان کو بھی بیان کریں گے۔ اب اگر جودی شئی (یعنی مرکب) کو مقدم ذکر کرتے تو اس کی دو صورتیں تھیں۔ اول یہ کہ اس کی تقسیم کر کے اس کی قسموں کو بیان کر دیتے۔ دوسری صورت یہ تھی کہ وجودی کو ذکر کرتے۔ پھر متصلاً اداۃ کو بیان کرتے اس کے بعد پھر مرکب (وجودی) کی اقسام کو ذکر کرتے۔ اس صورت میں مقسم اور اقسام میں بعد

لازم آتا۔ انتشار ہوتا۔ اور دوسری صورت میں تکرار لازم آتا۔ اس لئے ان دونوں خرابیوں سے بچنے کے لئے شارح نے مفرد کو (یعنی عدمی مفہوم کو) پہلے اور مرکب کو (یعنی وجودی مفہوم کو) مؤخر ذکر کیا ہے۔
 قولہ کضروب۔ تو ضرب اور یضرب کلمہ کی مثالیں ہیں۔ اول زمانہ ماضی پر اور دوسرا زمانہ حال اور استقبال پر دلالت کرتا ہے۔

قولہ کزید۔ علم کے معنی یا تو وہ ہیں جو جہل کے مقابل ہے۔ ملح کے وزن پر ہے۔ اس تاویل پر زید اسم ذات اور علم اسماء معانی کی مثال بن جائے گی۔ یا علم بزوں فرس بمعنی را وضع تشخص بعینہ جیسے ہذا اس صورت میں ایک مثال اسماء معانی کی۔ دوسری اسماء لفظ کی بن جائے گی۔
 قولہ والمراد۔ ہیئت مطلق حالت کو کہتے ہیں۔ اور صیغہ اس خاص حالت کو کہتے ہیں جو لفظ کو الفاظ کی ترتیب اور حرکات و سکنات کے نتیجے میں عارض ہوتی ہے۔ لہذا ہیئت عام اور صیغہ خاص ہوا۔ مگر تعریف میں ہیئت و صیغہ کو مرادف ظاہر کیا گیا ہے۔

وانما یقید حد الکلمۃ بہا الاخراج ما یدل علی الزمان لای ہیئۃ بل بحسب جوہرۃ ومادۃ کالزمان والامس والیوم والصبوح والغیق فان دلالتہا علی الزمان بموادہا وجوہرہا لای ہیئۃ ہا بخلاف الکلمات فان دلالتہا علی الزمان بحسب ہیئۃ ہا بشہادۃ ہا اختلاف الزمان عند اختلاف الہیئۃ وان اتحدت المادۃ کضروب ویضروب واتحد الزمان عند اتحاد الہیئۃ وان اختلفت المادۃ کضروب وطلب۔

ترجمہ اور بیشک کلمہ کی تعریف کو اس کے ساتھ (یعنی ہیئت کے ساتھ) ماتن نے مقید کیا ہے خارج کرنے کے لئے اس لفظ کو جو دلالت کرتا ہے زمانے پر اپنی ہیئت کے ساتھ نہیں بلکہ اپنے مادہ اور جوہر (اصل) کے لحاظ سے جیسے لفظ زمان۔ امس۔ الیوم۔ الصبوح۔ الغیق۔ پس ان الفاظ کی دلالت زمانے پر ان کے مادہ اور جوہر کی بنا پر ہے۔ نہ کہ ان کی ہیئت کی وجہ سے۔
 بخلاف کلمات کے (یعنی کلمہ کے) اس لئے کہ اس کی دلالت زمانہ اس کی ہیئت کی وجہ سے ہوتی ہے ثبوت اس کا یہ ہے کہ ہیئت کے بدلنے اور مختلف ہونے کے ساتھ زمانہ بھی بدل جاتا ہے۔ اگرچہ مادہ (دونوں حالتوں میں) متحد رہتا ہے۔ جیسے ضرب (ماضی ہے) اور یضرب (مضارع ہے)۔ دونوں کی صورت بدلی ہے۔ تو معنی بدلے ہوئے ہیں۔

واتحاد الزمان عند اتحاد الہیئۃ۔ اور زمانہ کا ایک ہونا ہیئت کے متحد ہونے کے وقت۔ مادہ اگرچہ بدلا ہوا ہو جیسے طلب اور ضرب (دونوں ماضی ہیں)۔

تشریح

وانہا قید۔۔ شارح فرماتے ہیں کہ ماتن نے کلمہ کی تعریف کو ہیئت کی قید کے ساتھ مقید کیا ہے۔ تاکہ وہ الفاظ خارج ہو جائیں۔ جو زمانے پر اپنے اصل مادہ وجوہ کے اعتبار سے دلالت کرتے ہیں کیوں کہ وہ اسماء ہیں۔ کلمہ نہیں ہیں۔ مثلاً الزمان۔ الیوم۔ الغد۔ الصبح۔ الغیق۔ وغیرہ۔ صبح کا وقت۔ غیق وقت شام۔

سوال :- اس پر ایک سوال پیدا ہوتا ہے۔ کہ اگر یہ الفاظ اپنے اپنے مواد کی بنا پر زمانے پر دال ہیں۔ تو ان کی ہیئت تبدیل کر دینے سے بھی زمانہ باقی رہنا چاہئے۔ حالانکہ الفاظ کی تقدیم و تاخر اگر ان مذکورہ الفاظ میں کر دی جائے تو زمانے کے معنی باقی نہ رہیں گے۔ مثلاً زمان کو نماز۔ نازم۔ نزام۔ مزان۔ زنام بنماز زانم۔ امنز۔ نماز کو زمانے پر دلالت کرنا چاہئے۔ حالانکہ یہ زمانے پر دلالت نہیں کرتے۔

الجواب :- اسماء کے اپنے مادہ وجوہ کے لحاظ سے زمانہ پر دلالت کرنے سے مراد یہ ہے کہ دلالت بر زمان میں مادہ کا دخل ہے۔ اس کے برخلاف کلمہ کو اس کی ہیئت مستقل زمانہ پر دال ہوتی ہے۔ قولہ بشہادۃ اختلاف الزمان۔ یہ اس دعویٰ کی دلیل ہے دعویٰ یہ تھا کہ لفظ اپنی ہیئت کے لحاظ سے جب زمانے پر دلالت کرے گا تو وہ کلمہ ہوگا۔ ثبوت اس کا یہ ہے کہ ضرب و یضرب میں مادہ ایک ض۔ رب باقی ہے۔ صرف ہیئت تبدیل ہوگئی۔ جس کی بنا پر ضرب ماضی اور یضرب مستقبل بن گیا۔ اسی طرح ضرب اور طلب دونوں کے مادہ الگ الگ ہیں۔ مگر چونکہ ہیئت ایک ہے۔ اس لئے دونوں ماضی کے صیغے ہیں سوال :- ضرب و طلب کی اگر گردان واحد، تنذیع و جمع کی طرف اسی طرح حاضر و غائب کی طرف کی جائے تو بھی ہیئت بدل جاتی ہے۔ جیسے ضربا۔ ضربوا۔ ضربت۔ ضربتا وغیرہ۔ مگر زمانہ تبدیل نہیں ہوتا۔ حالانکہ ہیئت کے بدلنے سے زمانہ بدل جانا چاہئے اسی طرح ضرب معروف سے مجهول کر دیا جائے۔ ضرب بنا دیا جائے تو بھی زمانہ تبدیل نہیں ہوتا۔

الجواب :- اختلاف ہیئت سے ہیئت نوعیہ کا اختلاف ہے۔ مطلق ہیئت کا بدلنا مراد نہیں ہے۔ اس لئے صیغہ واحد کا دوسرے صیغوں میں تنذیع جمع مذکر مؤنث یا معروف سے مجهول کی طرف تبدیل ہونا۔ اختلاف نوعی نہیں۔ ماضی سے جب مضارع میں تبدیل ہوگا تو ب نوع تبدیل ہوگی۔ اور زمانہ تبدیل ہوگا۔ فاعل کا :- ہیئت کے اختلاف سے زمانہ کا تبدیل ہونا۔ اس تعریف پر اعتراضات کثیرہ وارد ہوتے ہیں۔ اس لئے صاحب میرے کلمہ کی تعریف دوسری کی ہے۔

فرمایا۔ جو لفظ تنہا خبر بننے کی صلاحیت رکھتا ہے۔ اس کی دو صورتیں ہیں۔ آیا وہ خبر کے ساتھ مجزئہ بھی بن سکتا ہے یا نہیں۔ اگر صلاحیت رکھتا ہے تو وہ اسم ہے ورنہ کلمہ ہے۔

فان قلت فعلم هذا يلزم ان يكون الكلمة مركبة لدلالة اصلها ومادتها على الحدث وهيئة

وصورتها على الزمان فيكون جزءها دالا على جزء معناها فنقول المعنى من التركيب ان يكون هناك اجزاء متوتبة مسموعة وهى الالفاظ والحروف والهيئة مع المادة ليست بهذه المثابة فلا يلزم التركيب والتقيد بالمعنى من الانمنة الثلاثة لادخل له فى الاحتراز الا انه قيد حسن لان الكلمة لا تكون الا كذلك ففيه مزيديضاح ووجه التسمية اما بالاداة فلا نهاله فى تركيب الالفاظ بعضها مع بعض واما بالكلمة فلا نهالها من الكلم وهو الجرح كانها لها دلت على الزمان وهو متجدد ومنهموم تكلمها لخالط بتغير معناها واما بالاسم فلانه اعلى مرتبة من سائر انواع الالفاظ فيكون مشتقا على المعنى المسمود هو العلو.

ترجیحہ پس اگر تو اعتراض کرے کہ اس بنابر لازم آتا ہے کہ کلمہ مرکب ہے۔ اس لئے کہ اس کی اصل (یعنی مادہ حدث (ہونا، کرنا وغیرہ) پر دلالت کرتا ہے۔ اور اس کی ہیئت و صورتہ زمان پر دلالت کرتی ہے۔ پس (لازم آتا ہے کہ) اس کا جزر دال ہے اسکے معنی کے جزر پر (یعنی جزر لفظ جزر معنی پر دلالت کرتا ہے۔)

فنقول المعنى من التركيب. تو ہم جواب دیں گے کہ مراد ترکیب سے (مرکب کی تعریف میں) یہ ہے کہ وہاں (مرکب میں) ایسے اجزاء (لفظ کے ہوں) جو مرتب ہوں اور مسموع ہوں۔ (اور جزر مسموع) وہ الفاظ اور حروف ہیں۔ اور ہیئت مع مادہ کے ہیں انداز کی نہیں ہیں۔ (یعنی نہ اس کا لفظ ہے نہ اس کو سنا جاتا ہے۔) لہذا ترکیب (یعنی مرکب ہونا) لازم نہیں آتا۔ والتقيد بالمعنى۔ اور تینوں زمانوں میں سے کسی ایک زمانہ کے تعیین کی قید کے ساتھ مقید کرنا۔ اس کو قید احتراز میں کوئی دخل نہیں ہے۔ (یعنی اس سے کسی کو خارج کرنا مقصود نہیں ہے۔) الا انه قيد حسن۔ البتہ یہ ایک قید حسن ہے۔ جس سے توضیح مقصود ہے۔ کیوں کہ کلمہ ایسا ہوتا ہی ہے۔ لہذا اس قید کے اضافہ کرنے میں مزید وضاحت ہے۔ ووجه التسمية اما بالاداة۔ اور وجہ تسمیہ بہر حال اس کا نام اداءہ مرکب تو اس لئے ہے کہ وہ آہ ہوتا ہے۔ الفاظ میں سے بعض کے مرکب کرنے میں بعض کے ساتھ۔ اور بہر حال اس کا کلمہ نام رکھنا تو اس لئے کہ وہ کلم سے ماخوذ ہے۔ اور وہ زخم کرنے کو کہتے ہیں۔ گویا جب لفظ زمانہ پر دلالت کی در انخالیکہ وہ مقید اور ختم ہونے والا ہے۔ تو قلب کو زخمی کرتا ہے۔ اپنے معنی کے تبدیل ہونے سے۔ (یعنی جب ماضی سے مضارع یا اہل کے عکس سے صیغہ میں تبدیلی ہوئی تو ایک معنی ختم ہوئے اور دوسرے معنی پیدا ہوئے۔ اس تفسیر سے قلب میں اثر ہوتا ہے۔)

واما بالاسم فلانه۔ اور بہر حال اس کا نام اسم رکھنا تو اس وجہ سے کہ وہ الفاظ کی تمام قسموں میں اعلى مرتبہ پر فائز ہے۔ لہذا وہ سمو اور علو (جن کے معنی بلندی کے ہیں) پر مشتمل ہے۔

تشریح

فان قلت۔ اس اعتراض میں ایک احتمال تو یہ ہے۔ کہ یہ اعتراض بطور معاوضہ وارد کیا گیا ہے۔ یعنی کلمہ اپنی ہیئت کے ساتھ دلالت نہیں کرتا۔ کیوں کہ اگر اپنی ہیئت کے ساتھ دلالت کرے گا تو وہ مفرد نہیں رہے گا۔ بلکہ مرکب ہونا لازم آئے گا۔ دوسرا احتمال یہ ہے کہ ہیئت کی دلیل پر اجمالاً تفضل کیا گیا ہے۔ تیسرا احتمال یہ ہے کہ ہیئت کی دلالت کے پائے جانے پر مفرد کی تقسیم کلمہ کی طرف درست نہیں ہے۔ اسی پر اس کو متفرع کیا گیا ہے۔ اور چوتھا احتمال یہ ہے کہ ان کے نزدیک مفرد و مرکب کی تعریفات درست نہیں ہیں۔ اسی کی تصریح مقصود ہے کہ کلمہ مفرد ہونے کے باوجود مفرد کی تعریف سے خارج ہے۔ اور مرکب کی تعریف میں داخل ہے۔ یعنی تعریف جامع و مانع نہیں ہے۔

الحاصل۔ فان قلت سے جو بھی آپ مراد لیں۔ اعتراض یہ ہے کہ فعل میں تین امور پائے جاتے ہیں۔ معنی حدیث پر دلالت۔ فاعل کی طرف اس کی اسناد۔ اور نسبت الی الزمان۔ (یعنی کیا ہوا۔ کس نے کہا۔ اور زمانہ وقوع کیا ہے۔ یعنی کہاں کہاں) آپ بھی جانتے ہیں کہ صیغہ تو نسبت الی الزمان پر دلالت کرتا ہے۔ اور اس کا مادہ مصدری پر دلالت کرتا ہے۔ (یعنی ہونا۔ کرنا وغیرہ) لہذا کلمہ کے جزر نے معنی کے جزر پر دلالت کی۔ اس لئے وہ مرکب ہے حالانکہ کلمہ مفرد کی ایک قسم ہے۔

فمنقول۔ اس اعتراض کا جواب یہ ہے۔ کلمہ مفرد اس وقت شمار کیا جائیگا۔ جب اس میں الفاظ ہوں۔ جو تلفظ میں آتے ہوں۔ جن کا سماع ممکن ہو (یعنی سنا جاتا ہو)۔ یعنی حروف اور الفاظ میں ترتیب تلفظ اور سماع کے لحاظ سے ہو کرتی ہے۔ صرف ہیئت مادہ میں ترتیب نہیں ہوتی۔ ان میں سے مادہ معروض اور ہیئت اس کو عارض ہوتی ہے۔ اور یہ دونوں سماع میں ایک ہی ساتھ عارض ہو کرتے ہیں۔ لہذا کلمہ کی ترکیب ان سے نہیں ہو سکتی۔ قولہ اجزاء مرتبہ۔ الفاظ چونکہ صورت اور حروف سے مرکب ہوتے ہیں۔ اس لئے الفاظ کی ترکیب یا ان کا مفرد ہونا تلفظ اور سماع کی بنا پر ہوتا ہے۔ کیونکہ آواز زبان سے صادر ہوتی اور کانوں سے سنی جاتی ہے۔ اور ہیئت اور مادہ میں ترتیب اس لحاظ سے نہیں ہوتی۔ اس لئے ان سے ترکیب بھی نہیں ہوتی۔

قولہ ووجه التسمیۃ۔ مفرد کی تینوں اقسام اسم و کلمہ اور ادات کی وجہ تسمیہ کو شارح نے بیان فرمایا ہے۔ کہ لغت میں اداء آد کو کہتے ہیں۔ اور جمع اس کی ادوات ہے۔ جو تعلق و اتصال کا کام دیتے ہیں۔ متعلق اور متعلق کے درمیان اس لئے ان کو اداء کہا جاتا ہے۔

اسی طرح کلمہ حکم سے مشتق ہے۔ جس کے معنی لغت میں زخم کرنے کے آتے ہیں۔ جس طرح آلات سے جسم میں زخم لگتا ہے۔ اسی طرح بعض دفعہ زبان سے نکلے جوئے کلمات بھی زخمی کر دیتے ہیں۔

جراحات اللسان لها التیام : ولا یلتام ما جرح اللسان۔

بجھری کا تیرا کاٹھا دبھرا۔ لگا جو زخم زبان کا رہا ہمیشہ ہلکا۔

نیز کلمہ متحد اور ختم ہونے والے زمانے پر دلالت کر کے اپنے معنی کے تغیر کے ذریعہ گویا یا دیوں کو مجروح کرتا ہے۔

اسی طرح الاسم سمو سے ماخوذ ہے جس کے معنی بلندی کے ہیں۔ اور چونکہ یہ دونوں اپنی اقسام میں بلند ہوتا ہے۔ کیوں کہ یہ محکوم علیہ و محکوم بہ دونوں بن سکتا ہے۔ اور کلمہ صرف محکوم بہ بن سکتا ہے۔ اور ادات محکوم علیہ اور محکوم بہ دونوں نہیں بن سکتا۔ لہذا دینی مناسبت سے ان کے نام رکھ دیئے گئے۔

قال وج اما ان يكون معناه واحدا وكثيرا فان كان الاول فان تشخص ذلك المعنى يسمى عليها والافهوت
ان استوت افرادة الذهنية والخاصية فيه كالانسان والشمس ومشككا ان كان حصوله في البعض
اولى واقدم واشد من الآخر كالوجود بالنسبة الى الواجب والممكن وان كان الثاني فان كان وضعه لتلك
المعاني على السوية فهو المشترك كالعين وان لم يكن كذلك بل وضع لاحدهما ولا ثم نقل الى الثاني و
ج ان ترك موضوعه الاول يسمى لفظا منقولاً عرفيا ان كان الناقل هو العرف العام كالدابة وشيء مما
ان كان الناقل هو الشئ كالصلوة والصوم واصطلاحيا ان كان الناقل هو العرف الخاص كاصطلاح
النخلة والنظارة وان لم يترك موضوعه الاول يسمى بالنسبة الى المنقول عنه حقيقة وبالنسبة الى
النقل اليه مجازا كالاسد بالنسبة الى الحيوان المفترس والرجل الشجاع.

ترجمہ مانتن رح نے فرمایا۔ اور اس صورت میں یا اس کے معنی واحد ہوں گے یا کثیر ہوں گے۔ پس اگر اول ہے۔ پس اگر یہ معنی مشخص اور معین ہے تو اس کا نام علم رکھا جاتا ہے۔ پس درہ متواطی نام رکھ دیا جاتا ہے۔ اگر اس کے افراد ذہنیہ اور خارجیہ اس میں مساوی اور برابر ہوں۔ جیسے الانسان۔ الشمس۔ اور منسلک ہے۔ اگر اس کا حصول بعض افراد پر اولی اور اقدم۔ اور اشد ہو دوسرے کے مقابلے میں جیسے وجود نسبت کرتے ہوئے واجب تعالیٰ اور ممکن کی طرف۔ اور اگر ثانی ہے۔ پس اگر اس کی وضع ان معانی کے لئے برابر برابر ہے۔ تو پس وہ مشترک ہے۔ جیسے لفظ عین وان لم یکن کذا۔ اور اگر ایسا نہ ہو۔ بلکہ وہ لفظ وضع کیا گیا تھا۔ پہلے ایک معنی کے لئے پھر اس کو دوسرے معنی کی جانب نقل کر لیا گیا ہے تو اس صورت میں اگر اس کے موضوع اول کو ترک کر دیا گیا ہے تو لفظ کا منقول عرفی نام رکھ دیا جاتا ہے۔ اگر نقل کرنے والے عرف عام ہوں۔ جیسے لفظ دابة۔ اول میں لہا یدب علی الامرض کے لئے وضع کیا گیا تھا۔ پھر عوام نے اس کو فرس کے لئے نقل کر لیا۔ اور منقول شرعی ہے۔ اگر ناقل شرع ہے جیسے الصلوٰۃ۔ الصوم۔ اور منقول اصطلاحی ہے۔ اگر نقل کرنے والے عرف خاص اور اصطلاح خاص ہے جیسے نحوی۔ اور منطقی وغیرہ۔

وان لم یترك موضوعه الاول۔ اور اگر لفظ کے موضوع اول نہیں کیا گیا ہے۔ (بلکہ اول معنی میں کبھی استعمال کیا جاتا ہے۔ اور کبھی ثانی معنی میں) تو منقول عنہ (معنی اول) کی جانب نسبت

کرتے ہوئے (لفظ کو) حقیقت اور بہ نسبت منقول الیہ کے (اس کا) مجاز نام رکھا جاتا ہے۔ جیسے لفظ اسد حیوان مفترس کی جانب نسبت کرتے ہوئے۔ اور رجل شجاع کی طرف نسبت کرتے ہوئے۔

تشبیہ دوچ اما یکون چ۔ ایک مختصر لفظ بلکہ اشارہ ہے۔ اس کا مطلب اس موقع پر یہ لیا جائیگا العین اذا کان المفرد اسما۔ اب یہاں سے مفرد کی اقسام کی اقسام کو بیان کریں گے۔

قولہ یسمی علما۔ علم اور جزئی دونوں خاص معنی کے لئے وضع کیے گئے ہیں۔ لیکن دونوں میں کچھ فرق بھی ہے۔ اور وہ یہ کہ اس لئے جزئی کی تعریف میں اسماء اشارات و مفردات بھی داخل ہیں۔ مگر علم ان کو شامل نہیں ہے۔ اسی لئے جزئی اعم اور علم اخص ہے۔

اقول هذا اشاره الى قسمة الاسم بالقياس الى معناه۔

ترجیہ شارح رح فرماتے ہیں کہ میں کہتا ہوں کہ یہ اس کی تقسیم کی جانب اشارہ ہے۔ اسم کے معانی کے لحاظ سے۔ (یعنی اسم کی تقسیم باعتبار معانی کے کی جارہی ہے۔)

تشبیہ مفرد کی دوسری تقسیم ہے۔ اول تقسیم میں اسم و کلمہ وادات کو بیان کیا ہے۔ اب ان اقسام میں سے اسم کی تقسیم باعتبار معنی کر کریں گے۔ اور اس تقسیم کے تحت کلی۔ جزئی مشترک۔ منقول۔ حقیقت و مجاز وغیرہ کو بیان کریں گے۔ مگر مقسم آیا مطلق مفرد ہے۔ جو اسم کلمہ وادات تینوں کو شامل ہے۔ یا بجم اسم مقسم ہے۔ اس میں مناطقہ کا اختلاف ہے۔ علامہ گفتارانی اور محب اللہ بہاری نے اس تقسیم کا مقسم مطلق مفرد کو قرار دیا ہے۔ مگر مشہور یہی ہے۔ کہ یہ تقسیم اسم کی ہے۔ مان نے اسی کو اختیار فرمایا ہے۔ اس لئے فرمایا کہ دوچ اما ان یکون۔ اس بات کی جانب اشارہ ہے کہ یہ تقسیم مطلق مفرد کی نہیں ہے۔ بلکہ اس کی تقسیم ہے۔

بالقياس الى معناه۔ اس جگہ معنی اسے معنی مقیس علیہ مراد ہیں کہ جب معنی واحد کی جانب قیاس کیا جائے۔ تو وہ یا علم ہوں گے یا متواہلی۔ یا مشکک اور جب معانی مقصودہ کی جانب قیاس کیا جائے تو وہ مشترک ہوگا یا منقول ہوگا۔

فالاسم اما ان یکون معناه واحد او کثیر فان کان الاول ای ان کان معناه واحد افا ما ان شخص ذلک المعنى اى لم یصلح لان یکون مقولاً علی کثیرین اولم یتشخص ای یصلح لان یقال علی کثیرین فان تشخص ذلک المعنى ولم یصلح لان یقال علی کثیرین کزید یسمی علما فی عرف النحاة لانہ علامۃ دالۃ علی شخص معین وجزئاً حقیقی فی عرف المنطقیین۔

ترجمہ پس اسم اس کے معنی واحد ہوں گے یا کثیر پس اگر اول ہے یعنی اس کے معنی واحد ہیں پس
 یا وہ معنی اشخص ہیں۔ یعنی وہ صلاحیت نہیں رکھتے کہ صادق آئیں کثیرین پر یا اشخص نہیں
 ہیں یعنی صلاحیت رکھتے ہیں کہ وہ کثیرین پر بولے جائیں۔ پس اگر یہ معنی اشخص ہیں۔ اور صلاحیت نہیں رکھتے
 کہ کثیرین پر مقول ہوں تو علم نام رکھا جاتا ہے۔ نئیوں کی اصطلاح میں۔ اس لئے کہ ایسی علامت ہے۔
 جو اشخص معین پر دال ہے۔ اور جزئی تحقیق نام رکھا جاتا ہے۔ مناطقہ کی اصطلاح میں۔

تشریح امان یکون معناه۔ اس معنی سے مستعمل فیہ مراد ہیں۔ یعنی لفظ جن معنی پر استعمال کیا
 جاتا ہے۔ اس لئے حقیقت و مجاز کو مفرد کثیر المعنی میں شمار کیا گیا ہے۔ اس لئے کہ لفظ کے
 معنی حقیقی تو موضوع لاء ہوتے ہیں۔ مگر مجازی معنی موضوع لاء نہیں ہوتے یا پھر موضوع لاء سے مراد عام وضع
 لی جائے کہ وضع شخصی ہو یا وضع نوعی ہو۔

قولہ معناه الا۔ اس جگہ واحد ہونے سے مراد عام ہے۔ وحدت باعتبار نفس الامر کے ہو یا وحدت
 باعتبار لحاظ لا حظ کے ہو۔

حاصل بحث یہ ہے کہ شارح اسم کی تقسیم معنی واحد و کثیر ہونے کے لحاظ سے کر رہے ہیں۔ فرمایا۔ کہ
 اسم کے معنی واحد ہوں گے یا کثیر ہوں گے۔ اگر معنی واحد نہیں تو اس کی دو صورتیں۔ اول معنی واحد
 اشخص و متعین ہیں۔ اور کثیرین پر صادق آنے کی صلاحیت نہیں رکھتے جیسے زید۔ عمر وغیرہ تو اس اسم
 کا نام نئیوں کی اصطلاح میں علم۔ اہل منطق کی اصطلاح میں اسے جزئی تحقیق کہتے ہیں۔
 ویسی علیہا۔ زید۔ عمر۔ بکر وغیرہ کا علم ہونا تو ظاہر ہے کہ یہ اشخص ہیں کثیرین پر صادق نہیں آسکتے۔
 مگر اس تعریف میں اسماء اشارات اور مضمرات بھی علم میں داخل ہیں۔ کیوں کہ معنی سے وہ معنی مراد ہیں
 جس میں لفظ استعمال کیا گیا ہے۔ اور اسماء اشارات کی وضع میں اگر یہ واضح کی نظر مفہوم کی طرف ہوتی
 مگر استعمال میں وہ مخصوص ہیں۔ جیسے هذا الفرس۔ هذا الجدار۔ وغیرہ۔
 قولہ جزئیا حقیقیا۔ کلی اور جزئی ہونا حقیقت میں مفہوم کی صفت ہے۔ اس جگہ لفظ کو مجاز جزئی کہا گیا ہے
 تسمیۃ الدال باسم المدلول کے قاعدے سے۔

وان لم يتشخص وصلح لان يقال على كثرين فهو الكلي والكثيرون افراد فلا يتح امان يكون
 حصوله في افراد الذهنية والخارجية على السوية اولافان تساوت الافراد الذهنية والخارجية
 في حصوله وصدق عليها اسمي متواطيا لان افراد متوافقة في معناه من التواطؤ وهو التوافق ..
 كالانسان والشمس فان الانسان له افراد في الخارج وصدق عليها بالسوية والشمس لها افراد
 في الذهن وصدق عليها ايضا بالسوية۔

ترجمہ

اور اگر یہ معنی متشخص نہ ہوں۔ اور صلاحیت رکھتے ہوں کہ وہ کثیرین پر بولے جائیں تو وہ کلی ہے اور کثیر اس کے افراد ہیں۔

فلا یخلو۔ لہذا پس اس سے خالی نہیں ہے کہ ان معنی کا حصول اس کے افراد ذہنی و خارجی پر برابر ہوگا یا نہ ہوگا۔ پس اگر افراد ذہنیہ اور خارجیہ دونوں حصول اور صدق میں مساوی ہیں تو اس کا نام متواظی رکھا جاتا ہے۔ کیوں کہ اس کے افراد اس کے معنی میں موافق ہیں۔ اور متواظی تو اظہار سے ماخوذ ہے اور وہ توافق ہے (تواظو کے معنی توافق کے ہیں۔ یعنی ایک کا دوسرے کے موافق ہونا) جیسے الانسان اور الشمس۔ کیوں کہ الانسان اس کے افراد خارج میں ہیں۔ اور اس کا صدق تمام افراد پر برابر سراسر ہے۔ اور الشمس اس کے افراد ذہن میں ہیں۔ اور اس کا صدق ان معانی پر برابر سراسر ہے۔

تشبیہ

کان الانسان والشمس۔ افراد خارجیہ سے مراد یا وہ افراد ہوں گے جو خارج میں بالفعل موجود ہوں۔ اس صورت میں لازم آتا ہے۔ کہ وہ افراد انسان جو خارج میں مقدراً الوجود ہیں۔ (یعنی آئندہ پیدا ہوں گے) وہ ان دونوں قسموں سے خارج ہیں۔ حالانکہ کلی متواظی کے اندر ان افراد میں بھی مساوات ضروری ہے۔ اور یا وہ افراد انسان سے مراد ہیں جن کا انصاف بالمفہوم خارج ذہن ہو تو دوسری خرابی لازم آئے گی کہ افراد ذہنیہ کی تخصیص شمس کے ساتھ صحیح نہیں ہے۔ اس لئے کہ شمس کے افراد خارجیہ مقدراً الوجود ہیں۔ جس طرح انسان کی تخصیص افراد خارجیہ کے ساتھ کوئی چیز نہیں ہے۔ مگر تحقیق یہ ہے کہ افراد ذہنیہ سے اہل منطق وہ افراد مراد لیتے ہیں۔ جن کا انصاف بالمفہوم ذہن میں ہو۔ اسی طرح افراد خارجیہ سے مراد وہ افراد لیتے ہیں۔ جن کا انصاف بالمفہوم خارج میں ہو۔ خواہ وہ افراد محقق ہوں۔ یا مقدرہ ہوں۔ پس تمام ماہیت اور ذاتی دونوں کے افراد ذہنی بھی ہو۔ اور خارجی بھی۔ اور معقول ثانی کے تحت صرف افراد ذہنی آتے ہیں۔ اور عوارض خارجیہ کے افراد خارجی ہیں۔ اور لوازم ماہیت کے افراد ذہنی خارجی دونوں ہیں۔ لہذا انسان کے افراد ذہنی بھی ہیں۔ اور خارجی بھی۔ اسی طرح حقیقت شمس کے بھی دونوں قسم کے افراد ہیں۔ اس لئے کہ دونوں مثالیں دونوں قسم کے افراد کی ہیں۔ جہاں تک اس کا سوال ہے کہ پھر صرف افراد ذہنیہ یا صرف افراد خارجیہ کی مثال تو وہ مذکور نہیں ہے۔

وان لم تنسوا الافراد بل کان حصولہ فی بعضها اولی و اقدم و اشد من البعض الآخر لیستی مشککا والتشکیک علی ثلثة اوجه التشکیک بالاولویة وهو اختلاف الافراد فی الاولیة وعدمہا کالوجود فانه فی الواجب اتم واثبت و اقوی منه فی الممکن والتشکیک بالتقدم والتاخر وهو ان یکون حصول معناه فی بعضها متقدما علی حصولہ فی البعض الآخر کالوجود ایضا فان حصولہ فی الواحد قبل حصولہ فی الممکن والتشکیک بالشدّة والضعف وهو ان یکون حصولہ معناه

فی بعضها اشده من حصوله فی البعض كالوجود ایضاً فانہ فی الواجب اشده من الممكن لان انا ما الوجود فی وجود الواجب اکثرهما ان اشترک البیاض وهو تفریق البصر فی بیاض الثلج اکثرهما فی بیاض العاج وانما سبب مشكل ان افراد مشتركة فی اصل معناه ومختلفة باحد الوجود الثلاثة فالناظر الیہ ان نظر الی جهة الاشتراك خیلہ انه متواط لتوافق افرادہ فیہ وان نظر الی جهة الاختلاف فوہمہ انه مشترك كانه لفظ له معان مختلفة كالعين فالناظر فیہ يتشكك وهل هو متواط او مشترك فلم هذا السبب بهذا الاسم۔

ترجمہ اور اگر افراد صدق میں مساوی نہ ہوں۔ بلکہ اس لفظ کا حصول بعض معنی میں اولی اور اقدم باشد ہو۔ دوسرے بعض کے مقابلے میں تو اس کا نام مشکک رکھا جاتا ہے۔ اور تشکیک تین قسم پر ہے تشکیک بالاولیت۔ وہ افراد کا اولی ہونے میں اور غیر اولی ہونے میں مختلف ہونا ہے۔ جیسے وجود کہ کیوں کہ وہ واجب تعالیٰ میں اتم اثبت اور اقویٰ ہے۔ بمقابلہ ممکن کے اور تشکیک بالتقدم و تاخر یہ ہے کہ اس کے معنی کا حصول بعض میں مقدم بمقابلہ اس کے دوسرے بعض میں حاصل ہونے کے۔ جیسے وجود نیز کیوں کہ اس کا حصول واجب میں ممکن ہیں حصول سے پہلے ہے۔

والتشکیک فی الشدة والضعف۔ اور شدت و ضعف میں تشکیک یہ ہے کہ اس کے معنی کا حصول بعض میں اشد ہو۔ اس کے حصول کے مقابلے میں دوسرے بعض میں جیسے نیز وجود کیوں کہ واجب ممکن سے اشد ہے۔ کیوں کہ آثار وجود واجب میں اکثر ہیں۔

کہا اکثر البیاض۔ جس طرح بیاض کا اثر و نگاہ کا فرق کرنا۔ ثلج کی بیاض میں سفیدی اکثر ہے۔ بمقابلہ عاج کی بیاض کے۔ اور اس کا نام مشکک اسوجہ سے رکھا گیا ہے۔ اس لئے کہ اس کے افراد اصل معنی میں مشترک ہیں۔ اور تینوں وجوہ کے اعتبار مختلف ہیں۔ تو ان کی طرف نظر کرنے والا۔ اگر بہت اشتراک کی طرف نظر کرتا ہے۔ تو ان کو متواطی خیال کرتا ہے۔ اس کے افراد کے موافق ہونے کی وجہ سے اس میں معنی عام ہیں اور اگر جانب اختلاف کی طرف نظر کرتا ہے۔ تو گمان کرتا ہے کہ یہ مشترک ہے۔ گویا ایک لفظ ہے۔ جس کے معنی مختلف ہیں جیسے عین۔ پس ناظر شک میں پڑ جاتا ہے کہ وہ متواطی ہے یا مشترک ہے۔ اسی وجہ سے اس کا یہ نام دیا گیا ہے۔

تشکیک ان لم تتساو۔ اس جگہ بیان کلی مشکک کا کیا گیا ہے۔ تفاوت تین طرح کے مابین نے ذکر کئے ہیں۔ اولویت۔ اقدمیت اور اشدیت اور وجود میں تینوں قسم کے تفاوت متحقق بتائے ہیں۔ اسی لئے صرف مثال واحد پر اکتفا کیا ہے۔

اولویت سے مراد کلی کا صدق بعض افراد پر دوسرے بعض کے مقابلے میں اولی ہو۔ جیسے وجود کہ واجب تعالیٰ کا وجود اولی کیوں کہ اتم ہے یعنی مسبوق بالعدم نہیں ہے۔ اور اثبت ہے۔ یعنی زوال پذیر نہیں

ہے۔ اور اقویٰ ہے۔ یعنی عین ذات ہونے کی وجہ سے انفکاک کا احتمال بھی نہیں۔
 تشکیک بالتقدم والتاخر۔ کا مطلب یہ ہے کہ بعض افراد میں کلمی کا صدق دوسرے بعض افراد کے
 مقابلے میں مقدم ہو۔ اور دوسرے بعض میں مؤخر ہو۔ جیسے واجب تعالیٰ کا وجود ممکنات کے وجود کی علت
 ہونے کی وجہ سے مقدم۔ اور ممکنات کا وجود معلول ہونے کی وجہ سے مؤخر ہے۔
 تشکیک بالشدۃ والضعف۔ بعض افراد میں کلمی کا ثبوت انار کی کثرت سے اشد۔ دوسرے بعض میں
 انصف ہو جیسے وجود واجب کہ تمام اشیاء کا مصدر چونکہ اسی سے ہے۔ اس لئے یہ اشد ہے ممکنات کو جو بے

وان كان الثاني اى ان كان المعنى كشيءا فاما ان يتخلل بين تلك المعاني نقل بان كان موضوعا للمعنى
 اولاه لو حظ ذلك المعنى ووضع لمعنى آخر لمنا سببة بينهما اولم يتخلل فان لم يتخلل النقل بل كان
 وضعه لتلك المعاني على السوية اى كما كان موضوعا لهذا المعنى يكون موضوعا لذلك المعنى
 من غير نظر الى المعنى الاول فهو المشترك لا مشترك بين تلك المعاني كالعين فانها موضوعه للشيء
 والماء والركبة والذهب على السواء۔

ترجیحہ اگر ثانی ہو یعنی اگر لفظ مفرد کے معنی کثیر ہوں۔ پس یا ان کثیر معانی کے درمیان نقل
 کا دخل ہے۔ (چونکہ نقل کرنے والے متعدد ہیں۔ اس لئے معانی بھی متعدد ہیں۔
 اگرچہ نقل کرنے والے صرف ایک معنی کی طرف نقل کیا ہے۔ مگر ناقل کثیر ہونے کی بنا پر معانی کثیرہ
 اس لفظ کے ہو گئے۔)

بان كان موضوعا۔ بایں طور کہ لفظ پہلے ایک معنی کے لئے موضوع تھا۔ پھر ان معانی کا لحاظ کیا گیا ہے
 اور دوسرے معنی کے لئے اس کو وضع کیا گیا۔ (اول اور ثانی معانی کے درمیان) مناسبت پائے جانے
 کی بنا پر۔ اولم يتخلل۔ یا دخل نہیں ہے۔ پس اگر نقل کا دخل نہیں ہے۔ بلکہ اس لفظ کی وضع ان
 معانی کے لئے مساوی طور پر ہے۔ یعنی جس طرح وہ لفظ اول معنی کے لئے موضوع تھا۔ اسی طرح ان معنی
 کے لئے بھی موضوع ہے۔ بغیر نظر کے اول معنی کی جانب تو وہ مشترک ہے۔ (یعنی ایسے لفظ کو مشترک
 کہتے ہیں۔) لا مشترکہ بین تلك المعاني۔ اس کے مشترک ہونے کی بنا پر ان معانی کے درمیان
 جیسے لفظ عین موضوع ہے باصرہ۔ (آنکھ کے لئے۔) اور مار (پانی) کے لئے۔ اور ركبہ (گھٹنا) کے لئے
 اور الذهب (سونا) کے لئے مساوی طور پر۔

تشکیک قولہ من غير نظر۔ شارح نے اپنے قول علی السوۃ کی تفسیر من غير نظر سے کی ہے
 اس وجہ سے کہ دونوں وضع کے مابین مساوات سے ہی مراد ہے کہ لفظ کے دوسرے

معنی پر پہلے معنی کا لحاظ نہ رکھا گیا ہو۔ نہ کوئی دونوں میں مناسبت ہو۔ برابر ہے کہ ایک وضع نے اس لفظ کو متعدد معنی کے لئے وضع کیا ہو۔ یا دوسرے واضح نے وضع کیا ہو۔ نیز ان میں باہم مناسبت ہو یا نہ ہو۔
 قولہ فہو المشتوک۔ شارح نے مشترک، منقول، حقیقت اور مجاز سب کو اسم کی اقسام میں شمار کیا ہے۔ حالانکہ کلمہ اور اداة بھی ان کی طرف منقسم ہوتے ہیں۔ کیوں کہ یہ سب لفظ کی صفات ہیں۔ اور اسم اور کلمہ اور اداة تینوں کے الفاظ محکوم علیہ بن سکتے ہیں۔ لہذا ان اوصاف و اقسام کے ساتھ یہ دونوں بھی (یعنی کلمہ اور اداة) اسم کی طرح متصف ہو سکتے ہیں۔ اس کے برخلاف بھی کلمی اور جزئی ہونا کہ چونکہ صفات معانی کی ہے۔ اس لئے ان کے ساتھ ان تینوں میں سے وہی متصف ہو سکتا ہے۔ جس کے معنی میں محکوم علیہ اور محکوم بہ بننے کی صلاحیت پائی جاتی ہو۔ اور صرف اسم ہی ہے اس میں ان تینوں کی مثالیں کثیر موجود ہیں۔ مثلاً مشترک خلق۔ اوجد۔ افتری۔ نیز کلمہ بھی منقول ہوتا ہے۔ جیسے صلی۔ نماز پڑھی۔ ارکان مخصوصہ کی ادار کی۔ معنی صلی و عار کی۔ اسی طرح قتل اپنے حقیقی معنی میں استعمال ہوتا۔ یعنی اس نے مار ڈالا۔ اور کبھی معانی مجازی میں یعنی اس نے شدید مار ماری۔ اسی طرح اداة کی مثال جیسے من ابتداء کے لئے بھی اور تبعض کے لئے بھی مستعمل ہے۔ اور فی بمعنى ظرفیت حقیقی ہے۔ اور بمعنی علی اس کے معنی مجازی ہیں۔

وان تخلل بین تلك المعانی نقل فاما ان یترك استعماله فی المعنی الاول اولافان ترك یسمى لفظاً منقولاً لنقله من المعنی الاول والناقل اما الشیخ فیکون منقولاً لشرعیاً كالصلوة والصوم فانها فی الاصل للدعاء ومطلق الامساک ثم نقلها الشیخ ع الی الامکان المخصوصة والامساک المخصوص مع النية واما غیر الشیخ وهو اما العرف العام فہو المنقول العرفی كالعادة فانها فی اصل اللغة اسم لكل ما یدب علی الامراض ثم نقله العرف العام الی ذوات القوائم الارباع من الخیل والبغال والحمیر او العرف الخاص ویسمى منقولاً اصطلاحاً اصطلاح النجاة والنظارا كاللفعل فانه کان فی والاص اسم الہا مصدر عن الفاعل کالاکل والشرب والظہوب ثم نقله النجاة الی کلمة دلت علی معنی فی نفسه مقتون باحد الانما منة الثلاثة واما اصطلاح النظارا کالدوسان فانه کان فی الاصل للحركة فی الشک ثم نقله النظارا الی ترتیب الاشر علی ماله صلوح العلیة۔

ترجمہ اور اگر ان معانی کے درمیان نقل کا خلل واقع ہو گیا ہے۔ پس یا اس لفظ کا استعمال پہلے معنی میں ترک کر دیا گیا ہے یا نہیں۔ پس اگر ترک کر دیا گیا ہے۔ تو اس لفظ کا نام منقول رکھا جاتا ہے۔ معنی اول سے نقل (منتقل) کرنے کی وجہ سے۔

والناقل اما الشیخ۔ اور اس معنی کے نقل کرنے والی اگر شرع ہے۔ تو وہ لفظ منقول شرعی ہوگا۔

جیسے لفظ الصلوٰۃ اور الصوم۔ کیوں کہ اصل معنی میں صلوٰۃ دعا کے لئے ہے۔ اور صوم مطلق اسماک کے لئے وضع کئے گئے تھے۔ پھر ان دونوں (لفظوں) کو شرع نے ارکان مخصوصہ اور اسماک مخصوص مع النیتہ کیلئے وضع کیا واما غیر الشیخ۔ یا نقل کرنے والے شریعت کے علاوہ ہوں گے۔ اور وہ ناقل یا عرف عام (عوام الناس) کا نام استعمال ہو گا تو وہ منقول عربی ہے۔ جیسے لفظ دابہ۔ اس لئے کہ اصل لغت میں بہر اس جانور کیلئے وضع کیا گیا تھا۔ جو زمین پر چلتا ہو۔ (رینگتا ہو) پھر اس کو عام لوگوں نے چار پیروں والے جانوروں کے لئے نقل کر لیا۔ مثلاً گھوڑا۔ خچر۔ گدھا وغیرہ۔

العرف الخاص۔ یا نقل کرنے والے عرف خاص ہوں گے۔ (یعنی طائفہ مخصوصہ) ہو گا۔ تو اس نقل کا نام منقول اصطلاحی ہے۔ جیسے سخاۃ اور منطقه کی اصطلاحات بہر حال نخیوں کی اصطلاح کی مثال لفظ فعل ہے۔ اصل میں فعل اس کام کا نام تھا کہ جو فاعل سے صادر ہو۔ جیسے اکل (کھانا) شرب (پینا) اور ضرب (مارنا) پھر اس لفظ کو سخاۃ نے ایسے کلمہ کی طرف نقل کر لیا۔ جو فی نفسہ معنی بردالت کرے۔ اور یہ معنی تین زمانوں میں سے کسی ایک زمانہ کے ساتھ مقرر بھی ہوں۔

واما اصطلاح النظام۔ بہر حال منطقه کی اصطلاح (کی مثال) پس جیسے دوران اصل میں حرکت فی السلك کے لئے وضع کیا گیا تھا۔ پھر اس کو منطقه نے نقل کر لیا جس میں علت بننے کی صلاحیت ہو۔ اس کے اثر کے ترتیب کی جانب نقل کر لیا۔

تشکیہ **قولہ فان ترک یسمی لفظاً منقولاً۔** منقول لفظ کثیر المعنی ہو۔ اور ان کے درمیان نقل پائی جاتی ہو۔ تو اگر معنی اول میں اس کا استعمال ترک کر دیا گیا ہے۔ تو اسے منقول کہتے ہیں۔ اعتراض۔ اس پر ایک اشکال ہے وہ یہ کہ شارح نے ایک مثال دابہ کی دی ہے۔ جبکہ دابہ پہلے اور دوسرے دونوں معانی میں مستعمل ہے۔ قولہ تعالیٰ وعا من دابة فی الامراض۔ میں دابہ سے عام جاندار مراد ہیں۔

الجواب۔ ترک سے مطلق ترک مراد نہیں ہے۔ بلکہ مراد یہ ہے کہ اس لفظ کا استعمال بغیر کسی قرینہ کے نہ ہوتا ہو۔ اگر کسی جگہ قرینہ کی وجہ سے پہلے معنی مراد ہو جائیں تو کوئی فرق نہیں پڑتا۔

قولہ فان کان اسماً۔ شارح کو اس جگہ فان کان فعلاً کہنا چاہئے تھا۔ کیوں کہ لفظ فعل وہ امر ہے جو کسی چیز کے ساتھ قائم ہو۔ خواہ اس سے صادر ہونے والا ہو۔ جیسے ضرب یا صادر نہ ہو جیسے موت القطاع۔ نیز شارح نے فعل لغوی کی تعریف میں جو لفظ فاعل کا استعمال کیا ہے اس سے دو لازم آتا ہے۔ قولہ ترتیب اثر۔ جیسے نشیلی چیز کے پی لینے سے حرمت کا مرتب ہونا۔ اور سقمونیا کے پی لینے سے دست جاری ہو جانا۔

وان لم یترک معنا الاول بل یستعمل فیہ الیض بسمی حقیقۃ ان استعمل فی الاول وهو المنقول عنه و مجاز
ان استعمل فی الثانی وهو المنقول الیہ کالاسد فاندہ وضع اولاً لہیوان المغتوس ثم نقل الی الرجل
الشجاع لعلاقۃ بینہما وہی الشجاعة فاستعمل الیہ فی الاول بطریق الحقیقۃ و فی الثانی بطریق المجاز اما
الحقیقۃ فلا نہا من حق فلان الامر ای اثبتہ او من حقیقۃ اذ اکت منہ علی یقین فاذا کان اللفظ
مستعملاً فی موضوعہ الاصلی فهو شیء مثبت فی مقامہ معلوم الدلالۃ و اما المجاز فلا نہ من
جانہ الشئی بخونہ اذا تعدا و اذا استعمل اللفظ فی المعنی المجازی فقد جانہ مکانہ الاول
و موضوعہ الاصلی۔

ترجمہ اور اگر لفظ کے پہلے ترک نہیں کئے گئے۔ بلکہ وہ لفظ ان معنی (موضوع لہ) میں بھی استعمال
کیا جاتا ہے۔ تو اس کو حقیقت کہیں گے اگر اول معنی پر استعمال کیا گیا اور وہ منقول
ہے۔ اور مجاز کہتے ہیں اگر اسے معنی ثانی میں استعمال کیا گیا اور وہ منقول الیہ ہے۔ جیسے لفظ اسد پس
وہ پہلے حیوان مغتوس (شیر) کے لئے وضع کیا گیا تھا پھر رجل شجاع کی جانب نقل کر لیا گیا ہے۔ دونوں
کے درمیان علاقہ پائے جاتے کی وجہ سے اور وہ شجاعت ہے۔ پس اس کا (لفظ اسد کا) استعمال اول
معنی میں بطریق حقیقت ہے۔ اور ثانی میں بطریق مجاز ہے۔ اس لئے کہ وہ ماخوذ ہے حق فلان الامر
(فلاں نے معاملہ کو حق کر دیکھا یا) یعنی اس کو ثابت کر دیا ہے۔ یا پھر حقیقت سے ماخوذ ہے۔ (یہ
اس وقت کہا جاتا ہے کہ) جب تم اس سے یقین برہو۔

فاذا کان اللفظ مستعملاً۔ پس جب لفظ اپنے موضوع اصلی (معنی اول) میں استعمال کیا
جائے۔ تو وہ شیء مثبت فی مقامہ ہے۔ (ایسی چیز ہے۔ جو اپنی جگہ پر قائم و ثابت ہے۔) اور معلوم
الدلالۃ ہے۔

و اما المجاز فلا نہ۔ اور بہر حال مجاز تو اس وجہ سے (یعنی اس کا نام مجاز اس وجہ سے رکھا گیا ہے)
کہ وہ جاز الشیء بخوزہ سے ماخوذ ہے۔ (شیء اپنی جگہ سے تجاوز کر گئی) اور تعدا (جب اپنی جگہ سے
تجاوز کر جائے۔)

واذا استعمل اللفظ۔ اور جب لفظ معنی مجازی میں استعمال کیا جائے تو تحقیق کہ وہ اپنی سابق
جگہ اور موضوع اول سے تجاوز کر گیا۔

تشریح قولہ ان استعمل فی الاول۔۔۔ اصطلاحات۔ اس جگہ تین اصطلاحیں ہیں منقول
منقول عنہ منقول الیہ۔ وہ لفظ جس کو نقل کیا جائے وہ منقول ہے۔ جن معنی سے نقل
کیا جائے۔ یعنی موضوع لہ اول منقول عنہ اور جن معنی کی طرف نقل کیا گیا ہے۔ وہ منقول الیہ ہے

اب اگر لفظ کو اس کے پہلے معنی میں استعمال کیا جائے تو وہ حقیقت ہے۔ اور دوسرے معنی میں استعمال کیا جائے تو وہ مجاز ہے۔

سوال :- کیا لفظ کو معنی حقیقی و مجازی میں استعمال کرنے سے قبل حقیقت و مجاز کہا جاسکتا ہے۔ یا نہیں۔ تو اہل عرب کا قول یہ ہے کہ لفظ استعمال کرنے سے قبل نہ حقیقت ہے اور نہ مجاز۔ شارح نے ان استعمال کی قید سے اسی طرف اشارہ کیا ہے۔ مگر صاحب سلم کے قول سے معلوم ہوتا ہے کہ مناطہ کے یہاں ہو سکتا ہے کہ استعمال سے قبل اسے حقیقت یا مجاز کہہ دیا جائے۔ کیوں کہ اہل منطق نے حقیقت و مجاز کی تعریفوں میں استعمال کی قید کا ذکر نہیں کیا ہے۔

قولہ علاقۃ بینہما۔ اور مجاز کے مابین پائے جانے والے علاقوں کی کئی قسمیں ہیں۔ اگر ان کے درمیان علاقہ تشبیہ کا پایا جائے۔ تو اس مجاز کو استعارہ کہیں گے۔ جسے لفظ اسد بولا جائے اور زید مراد لیا جائے۔ یعنی دونوں وصف شجاعت میں شریک ہیں۔ ان دونوں میں تشبیہ کا علاقہ پایا جاتا ہے اور اگر سبب مسبب کلی جزئی۔ لازم ملزوم وغیرہ جو بیس علاقوں میں سے کوئی علاقہ پایا جائے۔ تو وہ مجاز مرسل کہلاتا ہے۔ جیسے لفظ زید بول کر نعمت مراد لینا۔ اس لئے کہ زید (ہاتھ) کی حقیقی وضع ہاتھ کے لئے ہے۔ لیکن چونکہ احسان کا صدور ہاتھ کے ذریعہ ہوتا ہے۔ اس سبب سے زید کو نعمت کہا جانے لگا۔

قولہ فلا نہما من حق۔ قاعدہ اگر صیغہ صفت کا ذمیلہ کے وزن پر اور فعل متعدی سے مشتق ہو۔ تو اس کا استعمال فاعل اور مفعول دونوں کے معنی میں درست ہے۔ جس کا قرینہ پایا جائے وہی معنی مراد ہوں گے۔ اگر اسے مفعول کے معنی میں لیا گیا ہے۔ تو اس میں مذکور مؤنث دونوں برابر ہیں۔ تار تائینٹ زائد کرنے کی حاجت نہیں ہے۔ ہاں اگر کسی مؤنث محذوف کی صفت واقع ہوگا۔ تو تار تائینٹ لگائی جائے گی۔ جیسے مروت، قتیلتہ بنی فلان۔ یعنی بامرۃ قتیلتہ بنی فلاں۔

اور اگر فعل لازم سے مشتق ہو۔ تو اس وقت وہ فاعل کے معنی میں ہوتا ہے۔ اور تار تائینٹ کا لانا ضروری ہوتا ہے۔

اس تمہید کو سامنے رکھ کر لفظ حقیقت پر غور فرمائیے۔ لفظ حقیقت فعلیہ کے وزن پر ہے اگر اس کو فعل متعدی سے مشتق مانا جائے تو مفعول کے معنی میں ہونا مستعین ہے۔ شارح نے بھی یہی کہا ہے۔ فرمایا۔ حق فلان الامر ای اثبتہ اگر فاعل کے معنی میں مبتلا نام مقصود ہوتا۔ تو شارح فرماتے حق اذا لزوم

قال وكل لفظ فهو بالنسبة الى لفظ اخر مرادف له ان توافقا في المعنى ومباين له ان اختلفا فيه
اقول۔ ما من تقسيم اللفظ كان بالقياس الى نفسه وبالنظر الى نفس معناه وهذا التقسيم للفظ

بالتیاس الى غيره من الالفاظ فاللفظ اذا نسبنا الى لفظ آخر فلا يلزم اما ان يتوافقا في المعنى ان يكون معناهما واحدا ويختلفا في المعنى اى يكون لهما معنى واحد معنى اخر فان كانا متوافقين فهو مرادف واللفظ ان مترادفان اخذ من الترادف الذى هو مركوب احداهما مركوب المعنى مركوب واللفظان ساكبان عليه فيكونان مترادفين كالليث والاسد وان كانا مختلفين فهو مباين له واللفظان متباينان لان المباينة المفارقة ومتى اختلف المعنى لم يكن المركوب واحدا فيتحقق المفارقة بين اللفظين للفرقة بين المركوب كالانسان والفرس ومن الناس من ظن ان مثل الناطق والفصيح ومثل السيف والصارم من الالفاظ المترادفة لصدها على ذات واحدة وهو فاسد لان الترادف هو الاتحاد في المفهوم لا الاتحاد في الذات نعم الاتحاد في الذات من لوازم الاتحاد في المفهوم بدون العكس.

ترجیحہ

اور ہم لفظ بہ نسبت دوسرے لفظ کے اس کا مرادف ہے۔ اگر دونوں لفظ معنی میں ایک دوسرے کے موافق ہیں۔ اور اس کا مباين ہے۔ اگر دونوں لفظ معنی میں ایک دوسرے

سے مختلف ہیں۔

اقول مامر۔ میں کہتا ہوں۔ جو گذر امثالا لفظ کی تقسیم کا بیان۔ وہ نفس لفظ اور اس نفس معنی کے لحاظ سے تھا۔ و بهذا التقسيم اللفظ۔ الہ اور اس بیان کے ذریعہ لفظ کی تقسیم دوسرے لفظ کے اعتبار سے ہے۔ پس لفظ کو جب ہم منسوب کریں گے دوسرے لفظ کی طرف تو وہ خالی نہیں ہے۔ کہ یا دونوں لفظ معنی میں موافق ہوں گے۔ یعنی دونوں (لفظوں) کے معنی واحد ہوں گے۔ یا دونوں (لفظ) مختلف ہوں گے معنی میں۔ یعنی دونوں میں سے ایک کے ایک معنی ہوں گے۔ اور دوسرے کے معنی اور ہوں گے۔ پس اگر دونوں ایک دوسرے کے موافق ہیں۔ تو وہ اس کا مرادف ہے۔ اور دونوں لفظ مترادفان ہیں۔ ترادف سے بنایا گیا ہے۔ جو کہ ایک شخص کا دوسرے کے پیچھے سوار ہونے کو کہتے ہیں۔ گویا معنی مرکب (سواری) ہیں۔ اور دونوں لفظ اس پر سوار ہیں۔ پس وہ دونوں مترادفان ہیں۔ جیسے لفظ لیث اور اسدا اور اگر دونوں مختلف ہیں۔ پس وہ اس کا مباين ہے۔ اور دونوں لفظ متباينان ہیں۔ اس لئے کہ مباينت مفارقت کو کہتے ہیں۔ اور جب معنی مختلف ہو گئے تو مرکوب ایک نہ رہا۔ پس دونوں لفظوں کے درمیان مفارقت متحقق ہو گئی۔ دونوں مرکوب کے درمیان فرق ہو جانے کی وجہ سے۔ جیسے لفظ الانسان اور الفرس۔

ومن الناس من ظن۔ اور بعض لوگوں نے گمان کیا ہے۔ کہ ناطق اور فصیح اور سيف، صارم مترادف الفاظ ہیں۔ اس لئے کہ دونوں ذات واحد پر صادق آتے ہیں۔ حالانکہ یہ فاسد ہے۔ اس لئے کہ ترادف اتحادی المفہوم کا نام ہے۔ نہ کہ اتحادی الذات کا۔ البتہ اتحادی الذات اتحادی المفہوم کے لوازم میں سے ہے مگر اس کا عکس نہیں ہے۔ (یعنی اتحادی المفہوم لازم ہو۔ ایسا نہیں ہے۔)

تشبیہ

اقول مامر۔ سابق میں لفظ کی تقسیم نفس لفظ اور نفس معنی کے لحاظ سے کی گئی تھی۔ مگر یہ تقسیم لفظ کی دوسرے لفظ کے لحاظ سے کی گئی ہے۔ اس لئے کہ جس طرح لفظ ایک اور معنی متعدد ہوا کرتے ہیں۔ اسی طرح معنی ایک اور الفاظ متعدد ہوتے ہیں۔ اس کو مرادف کہتے ہیں۔ جیسے لیث اور اسد لفظ دو ہیں مگر معنی واحد ہیں۔ (یعنی شہیر)۔

قولہ ومن الناس۔ بعض لوگوں نے کہا ہے کہ ناطق فصیح دونوں مرادف ہیں۔ ایسے ہی سیف اور صارم مرادف ہیں۔ مگر یہ درست نہیں۔ اس لئے کہ ناطق کو فصیح کے ساتھ موصوف کرتے ہیں۔ فصاحت لفظ کی صفت ہوتی اور یہ دونوں معنی کے لحاظ سے مختلف ہوئے۔ اس لئے موصوف اور صفت میں مغایرت پائی جاتی ہے۔ اسی طرح سیف اور صارم۔ صارم کے معنی قاطع کے ہیں۔ اور صارم سیف کے ساتھ قائم یعنی وصف ہے۔ معلوم ہوا ان دونوں کے درمیان اتحاد نہیں ہے۔ بلکہ عام خاص مطلق کی نسبت ہے۔ اور جن دو چیزوں کے درمیان عام خاص من وجہ کی نسبت ہو۔ مثلاً حیوان اور ایض۔ ان دونوں کے درمیان ترادف کا ہونا۔ اور بھی بعید ہے۔ ایسے ہی موصوف اور اس کی صفت متساویہ کے درمیان بھی ترادف بعید ہے جیسے الان والکاتب بالامکان کے درمیان۔ مگر اس میں اتنا بعید نہیں ہے۔ جتنا عام خاص من وجہ والی صوت میں پایا جاتا ہے۔

نعم اتحاد فی الذات۔ اس سے شارح نے اشارہ کیا ہے۔ کہ گمان کرنے والوں نے اتحاد فی الذات سے اتحاد فی المفہوم سمجھ لیا ہے حالانکہ یہ غلط ہے۔

فائدہ لا۔ بعض نے ترادف کے وجود کا انکار کیا ہے۔ وجہ یہ ہے کہ الفاظ کی وضع ضرورت کے تحت ہوئی ہے۔ اور جب ایک لفظ سے ایک معنی ادا ہو سکتے ہیں تو اس معنی کے لئے دوسرے لفظ کی کوئی ضرورت نہیں ہے۔ اور جو الفاظ بظاہر مرادف معلوم ہوتے ہیں وہ از اختلاف ذات و صفت ہیں یعنی ایک لفظ ذات کے لئے اور دوسرے صفت کے لئے وضع کیا گیا ہے۔ جیسے انسان اور ناطق۔ مگر ان کا یہ خیال صحیح نہیں ہے۔ کیوں کہ بسا اوقات متکلم ایک لفظ بھول جاتا ہے۔ نیز بعض زبانوں پر بعض الفاظ دشوار ہوتے ہیں۔ (اور بعض الفاظ غیر مانوس ہوتے ہیں اگر ترادف۔۔۔۔۔ نہ ہو تو اس قسم کی ضروریات کس طرح پوری کی جائیں گی۔)

قال واما المركب فهو اما تام وهو الذي يصح السكوت عليه او غير تام والتمام ان احتمل الصدق والكذب فهو الخبر والقضية وان لم يحتمل فهو الانشاء فان دل على طلب الفعل دلالة اولية اى وضعية فهو مع الاستعلاء امر قولنا اضرب انت ومع الخضوع مع سوال ودعاء ومع التساوى التماس وان لم يدل فهو التنبيه ويند مرج فيه التمنى والترجى و

والتعجب والقسم والنداء واما غير التام فهو اما لقيدي كالحيوان الناطق واما غير لقيدي كالمركب من اسم او كلمة واداة اقول لها فرع من المفرد واقسامه شتى في المركب واقسامه وهو اما تام او غير تام لانه اما ان يصح السكوت عليه اى يفيد المخاطب فائدة تامة ولا يكون مستتبعا للفظ اخر ينظره المخاطب كما اذا قيل نريد فيبقى المخاطب منتظرا الا ان يقال قائم او قاعد مثلا بخلاف ما اذا قيل زيد قائم واما ان لا يصح السكوت عليه فان صح السكوت عليه فهو المركب التام والا فهو المركب الناقص وغير التام والمركب التام اما ان يحتمل الصدق والكذب فهو الخبر والقضية ولا يحتمل فهو الانشاء.

ترجمہ ماتن نے فرمایا۔ بہر حال مرکب پس وہ یا تام ہوگا۔ اور مرکب تام وہ مرکب ہے جس پر سکوت صحیح ہو۔ یا غیر تام ہوگا۔ اور غیر تام وہ مرکب ہے کہ جس پر سکوت صحیح نہیں ہو۔
والتام ان احتمل الصدق الخ۔ اور مرکب تام اگر احتمال رکھے صدق و کذب کا تو وہ خبر اور قضیہ ہے۔ اور اگر احتمال نہ رکھے (یعنی صدق اور کذب کا احتمال نہ رکھتا ہو) پس وہ انشاء ہے۔ پس اگر وہ طلب فعل پر دلالت کرے دلالت اولی کے لحاظ سے یعنی وضع کے اعتبار سے۔ پس وہ استدلال کے ساتھ اس ہے۔ جیسے ہمارا قول (اضرب انت یا خفوع کے ساتھ) طلب فعل پر دلالت کرے۔ تو وہ سوال اور دعا ہے۔ اور تساوی کے ساتھ التماس ہے۔

وان لم یبدل فهو التنبيه۔ اور اگر طلب فعل پر دلالت نہ کرے تو وہ تنبیہ ہے اور اسی کے تحت داخل ہے۔ تمنی۔ ترجی۔ تعجب۔ قسم اور نداء بھی۔

واما غیر التام۔ اور بہر حال مرکب غیر تام پس وہ یا لقییدی ہوگا۔ جیسے الحيوان الناطق۔ اور یا غیر لقییدی ہوگا۔ جیسے وہ لفظ جو مرکب ہو۔ اسم اور حرف سے یا کلمہ اور اداة سے۔

اقول۔ شارح فرماتے ہیں کہ میں کہتا ہوں کہ مصنف جب مفرد اور اس کی اقسام کے بیان سے فارغ ہو گئے۔ تو مرکب اور اس کی اقسام کو شروع فرمایا۔

وهو اما تام او غير تام۔ اور مرکب تام ہوگا یا غیر تام ہوگا اس وجہ سے کہ یا اس پر سکوت صحیح ہوگا۔ یعنی مخاطب کو فائدہ نامہ دے گا۔ اور اس صورت میں وہ دوسرے ایسے لفظ کو بعد میں لانے والا نہ ہوگا کہ جس کا مخاطب انتظار کر رہا ہو۔ جیسے مثلا جب کہا جائے نريد تو مخاطب انتظار کرتا رہے گا کہ قائم یا قاعدہ وغیرہ کہا جائے۔ بخلاف اس صورت کے جب کہا جائے زيد قائم (تو مخاطب کو اس قسم کا انتظار نہ رہے گا)۔
واما ان لا يصح السكوت۔ اور یا سکوت اس پر صحیح نہ ہو۔ پس اگر اس پر سکوت صحیح ہو۔ تو وہ مرکب تام ہے۔ ورنہ پس وہ مرکب ناقص ہے۔ دوسرا نام مرکب غیر تام ہے۔

والمركب التام اما ان يحتمل الصدق والكذب۔ اور مرکب تام یا وہ صدق و کذب کا احتمال رکھتا ہے

تو وہ خبر فقیر ہے۔ یا احتمال نہیں رکھتا تو وہ انشاء ہے۔

تشریح

قولہ لہافرخ۔ یعنی ماتن نے مفرد کی تعریف اس کی اقسام سے فارغ ہونے کے بعد اب مرکب اور اس کی اقسام کو بیان کرتے ہیں۔ لیکن اس جگہ صرف یہ کہہ دینا کافی تھا کہ لہافرخ مراد اقسام المفرد۔ کیوں کہ مفرد سے فراغت تو وہاں ہو چکی تھی۔ جہاں سے ماتن نے مفرد کی اقسام کا بیان شروع کیا تھا پھر اس کی دیگر وجوہات کا ذکر بے فائدہ ہے۔ مقصد یہ ہے کہ جس سے فارغ ہوئے۔ وہ بعینہ شروع فیہ میں شروع ہونے کا سبب ہے۔ اور شروع فیہ شروع کرنا بقاضائے ترتیب مضامین ہے۔ بہر حال اس جگہ مرکب میں انحصار عقلی ہے۔ جس میں تیسری قسم کا احتمال نہیں ہے۔ البتہ مرکب غیر تام کا تصور عقلی نہیں ہے اس میں مصنف کی بیان کردہ اقسام کے علاوہ بھی انکل سکتی ہیں۔

قولہ یفید المخاطب مرکب کی دو قسمیں ہیں۔ تام اور غیر تام۔ شارح نے فرمایا لانه امان یصح السکوت علیہ الخ۔ اس میں یصح السکوت اور یفید فائدہ دونوں کو جمع کر دیا ہے۔ ثانی جملہ اول کی تفسیر ہے۔ اعتراض۔ یفید فائدہ سے معلوم ہوتا ہے۔ کہ مرکب کوئی جدید فائدہ دے گا۔ لہذا السمار فوقنا اور الارض تحتنا وغیرہ۔ دوسرے مرکب کہ جن کا مفہوم پہلے سے معلوم ہوتا ہے۔ مرکب تام کی تعریف سے خارج ہو گئے۔ اس لئے کہ اس سے کوئی نیا فائدہ حاصل نہیں ہوا۔

اس اعتراض سے بچنے کی صورت یہی تھی کہ تعریف میں یصح السکوت اور یفید فائدہ کو ایک ساتھ جمع نہ کرتے۔ اور اگر جمع کرنا ہی تھا تو اس طرح کہتے کہ اما ان یفید المخاطب فائدہ تامہ اسی یصح السکوت علیہ۔ تو یصح السکوت فائدہ تامہ کی تفسیر واقع ہو جاتا۔ اور شبہ واقع نہ ہوتا۔

الجواب۔ شارح نے مرکب تام کی تعریف ان الفاظ میں کی جو مشہور ہے۔ پھر اسی عبارت پر وہ عمار بذلیع عطف ذکر کیا جو اس عبارت سے مقصود ہے۔ لہذا کسی لئے فائدے کا سوال ہی پیدا نہیں ہوتا۔ قولہ ولا یكون مستتبعا۔ یہ جملہ بھی یصح السکوت کی تفسیر واقع ہے۔ اس لئے کہ یفید فائدہ تامہ کہنے کے باوجود ابھی کچھ خفا رہا تھا۔ لہذا شارح نے یہ جملہ لا کر بتا دیا کہ اس پر تکلم کے سکوت کے صحیح ہونے سے مراد یہ ہے کہ وہ مرکب کسی دوسرے لفظ کا اس طور پر تقاضا نہ کرتا جو پہلے محکوم علیہ کے بعد محکوم بہ کا انتظار رہتا ہے۔

اس تفسیر سے یہ اعتراض بھی دور ہو گیا کہ ضرب زید پر متکلم کا سکوت صحیح نہیں ہے۔ کیونکہ سننے والے کو مضروب کا انتظار باقی رہتا ہے۔ کہ یعنی ضرب کس پر واقع ہوئی۔ کیوں کہ اس قسم کا انتظار کلام کے کرکنا انتظار نہیں ہے۔ بلکہ ایک زائد شئی کا انتظار کہا جاتا ہے۔ اور اس کے بغیر مرکب تام میں کوئی خرابی نہیں آتی۔ قولہ اما یتمل الصدق والكذب۔ جزو ہے جو صدق و کذب کا احتمال رکھتی ہو۔ نیز صدق اور کذب کی تعریف یہ ہے۔ خبر کا واقع کے مطابق ہو یا صدق ہے۔ اور مطابق نہ ہونا کذب ہے۔ اس میں دو لازم

ولاشك ان قولنا السماء فوقنا۔ اور اس پر کوئی شک نہیں ہے کہ ہمارا قول السماء فوقنا۔ جب ہم نظر کو صرف الفاظ کے مفہوم کی جانب محدود کر لیں اور خارج کا اعتبار نہ کریں۔ تو عقل کے نزدیک وہ کذب کا احتمال رکھتا ہے اور ہمارا قول اجتماع التقيضين موجود بھی صدق کا احتمال رکھتا ہے۔ صرف اس کے مفہوم کو مد نظر رکھتے ہوئے۔
فحصل التقسيم۔ پس تقسیم کا حاصل یہ ہے کہ مرکب تام اگر صدق و کذب کا احتمال باعتبار اپنے مفہوم کے رکھتا ہے۔ تو وہ خبر سے ورڈ پس وہ اشار ہے۔

تشریح فان قيل الخ۔ اعتراض۔ شارح نے فرمایا مرکب تام اگر صدق و کذب کا محتمل ہے تو وہ خبر اور قضیہ ہے۔ ورنہ وہ اشار ہے۔ سوال کا منشاء درحقیقت یہ ہے کہ مناطک کی اصطلاح میں احتمال نام ہے۔ امکان عقلی۔ اور تجویز عقلی کا معترض نے امکان کو نفس الامری امکان پر محمول کرتے ہوئے سوال قائم کیا ہے۔

اعتراض کا بیان۔ آپ کے قول محتمل الصدق والكذب کے معنی متبادر یہ ہیں کہ صدق و کذب کا احتمال باعتبار نفس الامر کے ہو۔ اور ظاہر ہے کہ نفس الامر میں ان میں سے کوئی ایک ہی ہو سکتا ہے۔ صدق ہو گا یا کذب۔ نفس الامر میں دونوں نہیں ہو سکتے۔ ورنہ اجتماع تقيضين لازم آئیگا۔ چنانچہ نفس الامر میں بعض قضیے صرف صادق ہوتے ہیں۔ جیسے محمد رسول اللہ، اللہ موجود الواحد نصف الاثنين السماء فوقنا۔ وغیرہ۔ اس کے برخلاف دوسرے بعض صرف کاذب ہی ہوتے ہیں۔ جیسے السماء تحتنا والارض فوقنا۔ اجتماع تقيضين وغیرہ سب قضایا کاذبہ ہیں۔ اس لئے قضیہ اور خبر کی تعریف کسی قضیہ پر صادق نہیں آتی۔ اس لئے کہ ایسا قضیہ کوئی نہیں ہوتا۔ جس میں دونوں احتمال ایک وقت میں پائے جاتے ہیں قولہ فقد يحاب۔ بعض نے اس کا جواب یہ دیا ہے کہ واو اس جگہ اوفاصلہ کے معنی میں ہے۔ یعنی واو بول کر اومعنی کے لئے لگے ہیں۔ جس کے معنی دونوں کے درمیان فصل کرنا ہے۔ یعنی خبر اس مرکب کا نام ہے۔ جس کے بعض افراد صادق اور دوسرے بعض کاذب ہوں۔ اس لئے اب کوئی اعتراض نہ وارد ہوگا۔

قولہ غیومرضی۔ یہ جواب غیر پسندیدہ ہے۔ اس لئے کہ اس تعریف کی بنیاد پر صدق ہے۔ یا صرف کذب ہے۔ احتمال صدق و کذب کا موقع ہی نہیں رہا۔ لہذا اس بنیاد پر خبر کی تعریف اس طرح کرنی چاہئے کہ خبر وہ ہے جو صادق ہو یا کاذب ہو۔ بہر حال دیگر جوابات میں سے ایک جواب مذکورہ جواب کو بھی مان لیا جائے تو میرے نزدیک ترجیح نہیں ہے۔

قولہ لامعنی لہ۔ احتمال کے جو معنی لے کر معترض نے اعتراض کیا اور جواب دینے والے نے اس کو مان بھی لیا۔ اور سوال درست مان کر جواب میں تاویل کی ضرورت پڑی۔ وہ معنی بجائے خود درست ہیں۔ لیکن لان الاحتمال لامعنی لہ۔ کہنے کی پھر کیا ضرورت تھی۔

الجواب۔ لامعنی لہ۔ کا مطلب یہ ہے کہ احتمال کے ایسے معنی نہیں ہوتے جو مقام تعریف کے مناسب ہوں اس لئے کہ تعریف میں ایسے الفاظ کو استعمال نہیں کیا جاتا جو ظاہر الدلالة نہ ہوں۔

والحق فی الجواب۔ شارح نے یہاں سے مذکورہ بالا اعتراض کا تحقیقی جواب دیا ہے۔ تعریف میں نفس مفہوم کے لحاظ سے صدق و کذب کا احتمال مراد ہے۔ یعنی جب ہم مرکب کے نفس مفہوم کا لحاظ کریں۔ اور اس کے ساتھ دوسری خصوصیات کا لحاظ نہ کریں۔ مثلاً مستحکم کا صادق ہونا۔ طرفین کی خصوصیت مشاہدہ کی خصوصیت وغیرہ سے قطع نظر کریں۔ تو عقل صدق و کذب میں سے ہر ایک کو جائز مانتے۔

اس جواب پر یہ اعتراض وارد نہ ہوگا۔ حق تعالیٰ کی خبر۔ انبیاء علیہم السلام کی خبریں یا وہ قضایا جو بدیہی اول ہیں ان میں کذب کا احتمال نہیں ہوتا۔ اس لئے کہ ان قضایا میں کذب کا احتمال اس وجہ سے نہیں ہے کہ اس میں مستحکم کی خصوصیت یا طرفین کی خصوصیت پائی جاتی ہے۔ لیکن اگر ان خصوصیات سے قطع نظر کر لیا جائے اور صرف قضیہ کے مفہوم پر نظر کی جائے تو چونکہ باعتبار مفہوم تمام قضا یا مساوی ہیں۔ اس لئے عقل باعتبار مفہوم ہر قضیہ کے متعلق صدق و کذب دونوں کو جائز رکھتی ہے۔

وهو اما ان يدل على طلب الفعل دلالة وضعية اول ايدل فان دل على طلب الفعل دلالة وضعية فاما ان يقاسم الاستعلاء او يقاسم التساوى او يقاسم الخضوع فان قاسم الاستعلاء فهو امر وان قاسم التساوى فهو التماس وان قاسم الخضوع فهو سؤال ودعاء وانها قيد الدلالة بالوضع احترازاً عن الاخبار الدالة على طلب الفعل لابلالوضع فان قولنا كتب عليكم الصيام او اطلب منكم الفعل دال على طلب الفعل لكنه ليس بموضوع لطلب الفعل بل للاخبار عن الفعل الفعل وان لم يدل على طلب الفعل فهو تنبيه لانه ينبه على ما في ضمير المتكلم ويندرج فيه التمني والترجي والسداء والتعجب والقسم ولقائل ان يقول الاستفهام والنهي خارجان عن القسمة اما الاستفهام فلانه لا يليق جعله من التنبيه لانه استعلام ما في ضمير المخاطب لا تنبيه على ما في ضمير المتكلم واما النهي فلعدم دخوله تحت الامر لانه دال على طلب الترخي لا على طلب الفعل۔

ترجمہ اور وہ یا طلب فعل پر باعتبار دلالت وضعیہ کے دلالت کریگا۔ یا دلالت نہ کریگا۔ پس اگر طلب فعل پر وضعی دلالت کے لحاظ سے دلالت کرتا ہے۔ پس وہ یا استعلاء کے مقارن ہو۔ یا مقارن ہے تساوی کے۔ یا مقارن ہے خضوع کے۔ پس اگر استعلاء کے مقارن ہے تو وہ امر ہے۔ اور اگر تساوی کے مقارن ہے۔ تو وہ التماس ہے۔ اگر خضوع (عجز) کے مقارن ہے تو وہ دعاء ہے۔ و انہا قيد الدلالة بالوضع۔ ماتن نے دلالت کو وضع کی قید سے مفید کیا ہے۔ احتراز کرتے ہوئے۔

ان اخبار سے جو طلب فعل پر بغیر وضع کے دلالت کرتی ہیں۔ کیونکہ ہمارا قول کتب علیکم الصلوٰۃ (تم پر نماز فرض کی گئی ہے) اور اطلب منک الفعل بھی طلب فعل پر دال ہیں۔ لیکن وہ طلب فعل کے لئے وضع نہیں کئے گئے بلکہ (ان کی وضع) طلب فعل کی خبر دینے کے لئے (ہوئی ہے)۔

وان لم یدل علی طلب الفعل۔ اور اگر مرکب طلب فعل پر نہیں دلالت کرتا۔ تو پس وہ تنبیہ ہے۔ اس لئے کہ وہ مافی ضمیر المتکلم (متکلم کے دل میں جو بات ہے) اس پر آگاہ کرتا ہے۔

ویندرج فیہ التقی۔ اور اس کے تحت (یعنی تنبیہ کے تحت) تمنی، ترجی، نذار، تعجب۔ قسم بھی داخل ہیں ولقائل ان یقول۔ اور معترض کے لئے گنجائش ہے۔ کہ وہ یہ اعتراض کرے کہ استفہام اور سنی دونوں تقسیم سے خارج ہیں۔ بہر حال استفہام تو اس لئے کہ خارج ہے کہ اس کو تنبیہ پر حمل کرنا مناسب نہیں ہے اس لئے کہ استفہام طلب علم کے لئے آتا ہے۔ جو متکلم کے دل میں ہے۔ یعنی متکلم سے دریافت کرنا مقصود ہوتا ہے۔ نہ جو متکلم کے ضمیر میں موجود ہے۔ اس پر تنبیہ کرنے کے واسطے۔

واما الذی۔ اور بہر حال سنی تو اس کے داخل نہ ہونے کی وجہ سے امر کے تحت اس لئے کہ وہ طلب ترک پر دال ہے کہ فعل کی طلب پر۔

تشریح قولہ وھو اما ان یدل۔ شارح نے یہاں انشاء کی اقسام کی تفصیل بیان کی ہے۔ ماتن نے انشاء کی یہ چار قسمیں بیان کیں۔ امر، التماس، دعا اور تنبیہ۔ اور لقیہ پانچ اقسام تمنی۔ ترجی نذار۔ تعجب اور قسم کو تنبیہ میں شمار کیا ہے۔ اور سنی واستفہام کا کوئی ذکر نہیں کیا۔ بلکہ سکوت اختیار کیا ہے شارح آئندہ اس پر بحث کریں گے۔

لہذا اگر انشاء فعل کی طلب پر دال ہو۔ اور اس کے ساتھ استعلاء بھی ہو۔ تو وہ امر ہے۔ یعنی قائل مخاطب سے اپنے آپ کو بڑا خیال کر کے فعل کی طلب کرتا ہے۔ تو وہ امر ہے۔

اور مخاطب کو مساوی خیال کرتا ہے۔ اس طلب فعل کا نام التماس وگزارش ہے۔ اور عاجزی و تواضع کے ساتھ فعل کی طلب کر رہا ہے۔ تو وہ دعا ہے۔

قولہ دلالت وضعیۃ ماتن نے دلالة اولیۃ وضعیۃ کہا تھا۔ شارح نے صرف دلالت وضعیہ کہا۔ اور اولیہ کا ذکر نہیں کیا۔ اس لئے اولیہ کے معنی مشترک ہیں۔ اور تعریف میں کوئی مشترک لفظ استعمال نہ کرنا چاہئے۔

پھر دوسری خرابی یہ بھی ہے کہ اگر وضعیہ کے ساتھ اولیہ کی قید کو صحیح مان لیا جائے۔ تو یہ بھی ماننا پڑے گا کہ وہ دلالت کی دوسری دونوں قسمیں تفضنی والتزامی مطالبی کے تابع ہیں۔ پس مطالبی کی دلالت اولیہ اور تفضنی والتزامی کی ثانوی ہوگی۔

قولہ الاستعلاء۔ اس مقام پر استعلاء علو بمعنی شرف سے ہے۔ اس جگہ علو کے دوسرے معنی رفعت

بنا۔ یا سعود سے نہیں ہے۔ اور علو سے مراد اظہار علو ہے۔
 قولہ انہا فقد الدلالة۔ شارح نے فرمایا کہ ماتن نے انشاء کی تعریف میں طلب فعل باعتبار وضع کی
 قید اس لئے زائد کی ہے۔ تاکہ وہ جملے جو طلب فعل پر بلا وضع کے دلالت کرتے ہیں۔ انشاء سے خارج ہو جائیں
 یعنی وضع کی قید استرازی ہے۔ اس لئے علیکم الصلوٰۃ۔ اطلب منك الفعل وغير خارج ہو جائیں۔
 سوال: اطلب منك الفعل وغيرہ جملے خبر ہیں۔ انشاء نہیں۔ اس لئے انشاء سے خارج کرنے کا سوال
 الجواب: اگر مجاز ان کو طلب فعل کے لئے استعمال کیا جائے تو امر کی تعریف مجازاً صادق آجائے گی۔
 لہذا ان کو خارج کرنے کی ضرورت ہے۔

قولہ خاسر جان عن القسمۃ۔ ہی اور استفہام دونوں تقسیم سے خارج ہیں۔ اس لئے کہ یہ تو وضع
 ہے کہ استفہام، امر، اور التماس میں داخل نہیں ہے۔ تنبیہ میں کبھی داخل نہیں۔ کیونکہ استفہام مخاطب
 سے مافی الضمیر کو دریافت کرنے کا نام ہے۔ اور تنبیہ مافی الضمیر المتکلم کے ظاہر کرنے کو کہتے ہیں۔ اور دونوں
 میں بڑا فرق ہے۔ اسی طرح نہی بھی اقسام (امر، التماس اور دعاء) میں داخل نہیں ہو سکتی۔ کیوں کہ نہی
 ترک فعل کی طلب پر دلالت کرتا ہے۔ اور یہ طلب فعل پر دال ہیں۔

لكن المص ادرج الاستفهام تحت التنبيه ولم يعبد المناسبة اللغوية والنهي تحت الامر بناء على
 ان الترتيب هو كلف النفس لا عدم الفعل عما من شأنه ان يكون فعلا۔

ترجمہ لیکن مصنف نے استفہام کو تنبیہ کے تحت داخل کیا ہے۔ اور مناسبت لغوی کا اعتبار
 نہیں کیا۔ اور نہی کو امر کے تحت داخل کیا ہے۔ اس بناء پر کہ ترک کف النفس کا نام
 ہے نہ کہ عدم الفعل کا۔ جس کی شان سے فعل ہونا ہو۔

تشریح لیکن المصنف۔ جمہور نے اگرچہ اصطلاحی نام رکھنے میں لغوی مناسبت کا لحاظ کیا ہے
 مگر بہت سی اقسام میں پوری نہیں اترتی۔ مثلاً اذار میں متکلم کے ماضیہ پر تنبیہ مقصود
 نہیں ہوتی۔ بلکہ مخاطب کو اپنی جانب متوجہ کرنا ہوتا ہے۔ اسی طرح قسم کو مخاطب کے ذہن میں بیٹھانا
 مقصود ہوتا ہے نہ کہ تنبیہ۔

بہر حال بہت سے ناموں میں لغوی مناسبت نہیں پائی جاتی۔ اس لئے تعلیل اقسام کی خاطر استفہام
 کو تنبیہ میں داخل کر دیا ہے۔

قولہ هو كلف النفس۔ بعض کا کہنا ہے کہ نہی سے عدم فعل مطلوب نہیں ہوتا۔ جیسا کہ عام طور پر سمجھا جاتا
 ہے۔ اس لئے یہ فعل بندہ کا اختیاری ہو سکتا ہے۔ اور نہ غیر اختیاری۔ اور نہ اس کے حاصل کرنے سے

حاصل ہو سکتا ہے۔ حالانکہ جس کی تکلیف بندے کو دی جائے۔ اس کا حاصل کرنا بندہ کے لئے ضروری ہوتا ہے اس سے تکلیف والا لیاق لازم آئے گی۔ اس لئے یہی سے مطلوب کف نفس عن الفعل ہے۔ اور اس کی آفا سے یہی امر کے ساتھ شریک ہے۔ اس طور پر کہ دونوں سے مطلوب فعل ہے۔
 جمہور متکلمین کے نزدیک یہی سے مقصود نہیں عن فعل ہے۔ اور عدم فعل اس معنی کو اختیار ہے کہ بندہ کو دونوں اختیار ہیں۔ فعل کو کرے تاکہ عدم فعل کا استمرار اس کے فعل سے نائل ہو جائے۔ اور یہ بھی کہ نہ کرے تاکہ عدم فعل کا استمرار بدستور باقی رہے۔

ولو ارادنا ان يرا دهما في القسمة قلنا الانشاء اما ان لا يدل على شئ بالوضع فهو التنبيه او يدل فلا يخ
 اما ان يكون المطلب الفهم فهو الاستفهام او غير ذلك فاما ان يكون مع الاستعلاء فهو امر ان كان المطلوب
 الفعل ونهى ان كان المم التوك اى عدم الفعل او يكون مع التساوى فهو التماس او مع الخضوع فهو
 السؤال واما المركب الغيد التام فاما ان يكون الجزء الثانى منه قيدا للاول وهو التقييدى كالحيوان
 الناطق او لا يكون وهو غير التقييدى كالمركب من اسم واداة او كلمة واداة.

ترجمہ اور اگر ہم ارادہ کریں دونوں کو تقسیم میں داخل کرنے کا۔ تو کہیں گے کہ انشاء یا یہ ہے کہ
 وضعادہ کی کی طلب پر دلالت نہ کرے گا۔ تو وہ تنبیہ ہے۔ یا دلالت کریگا۔ پس خالی نہیں
 ہے کہ یا مطلوب اس سے فہم ہوگا تو وہ استفہام ہے۔ یا اس کا غیر ہے۔ پس یا استعلاء کے ساتھ ہے۔ تو وہ امر ہے۔ اگر
 مطلوب فعل ہے اور نہیں ہے۔ اگر مطلوب ترک (فعل) ہے یعنی عدم فعل۔
 او یوں مع التساوی۔ طلب شئی پر تساوی کے ساتھ دلالت کرے گا۔ تو وہ التماس ہے یا خضوع
 و عاجزی کے ساتھ دلالت کرے گا تو وہ سوال ہے۔

اما المركب۔ بہر حال مرکب غیر تام پس یا اس کا جز ثانی اول کی قید ہوگا۔ تو وہ تقييدى ہے۔ (یعنی
 مرکب تقييدى ہے) جیسے الحيوان الناطق۔ یا نہ ہوگا تو وہ غیر تقييدى ہے۔ جیسے وہ لفظ جو ایک اسم اور
 ایک ادات سے مرکب ہو۔ یا ایک کلمہ اور ادات سے مرکب ہو۔

تشریح ولو ارادنا۔ مذکورہ عبارت میں شارح نے استفہام اور نہی کو مرکب میں داخل کرنے کا
 طریقہ بیان فرمایا ہے۔ کہ اگر ہم انشاء کی تقسیم اس طرح پر کرنا چاہیں کہ استفہام اور نہی
 بھی تقسیم میں داخل رہیں تو اس طرح کہنا چاہئے تھا کہ انشاء یا کسی شئی کی طلب پر وضعاد دلالت کرے گا۔
 یا نہیں دو سری صورت تنبیہ ہے۔ اور پہلی صورت دو حالتوں سے خالی نہیں ہے۔ یا مقصود فہم ہوگا۔ یا غیر فہم
 اور اگر اول ہے تو وہ استفہام ہے۔ اور ثانی صورت ہے۔ تو یہ دو حال سے خالی نہیں ہے۔ استعلاء کے

ساتھ ہوگا یا بغیر استعمال کے اول امر ہے۔ اگر مطلوب فعل ہو۔ اور نہی ہے اگر مطلوب عدم فعل ہو (یعنی ترک فعل ہو)۔

اور ثانی دو محال سے خالی نہیں تساوی کے ساتھ ہے۔ یا حضور کے ساتھ ہے پہلے کو التماس کہتے ہیں دوسرے کا نام سوال ہے۔ شارح کی مذکورہ تقسیم سے انشاء میں چھ قسمیں داخل ہو جاتی ہیں۔ بلکہ ماتن کی تقسیم سے صرف چار ہی اقسام داخل ہوتی تھیں۔

تو اے اما المركب الغیر التام۔ ماتن نے مرکب ناقص کی دو قسمیں بیان کی ہیں۔ اول مرکب تقيیدی۔ دوم مرکب غیر تقيیدی۔ اس کے بعد مرکب غیر تقيیدی کی دو صورتیں بیان فرمائی ہیں۔ ایک وہ جو ایک کلمہ اور ایک اداۃ سے مرکب ہو۔ دوم وہ جو ایک اسم اور ایک اداۃ سے ملا کر بنایا گیا ہو۔ کلمہ اور اداۃ سے مرکب کی مثال جیسے قد فعل۔ اسم اور اداۃ کی مثال علی السطح جبکہ مرکب ناقص کی دو کے بجائے چار اقسام ہیں۔ اول مرکب توصیفی جیسے الرجل العالم۔ دوم مرکب اضافی غلام بکر۔ سوم مرکب امتزاجی سیبویہ۔ چہارم مرکب غیر امتزاجی جیسے فی الدار۔ مگر مشہور یہ ہے کہ مرکب تقيیدی مرکب توصیفی ہی کا نام ہے۔ تو پھر اس لحاظ سے تینوں بقیہ اقسام مرکب غیر تقيیدی کے تحت داخل ہو جائیں گی۔

قال الفصل الثاني في المعاني المفردة كل مفهوم فهو جزئي ان منع نفس تصور لا من وقوع الشكوك فيه وكله ان لم يمنع واللفظ الدال عليه ما يسمى كلياً وجزئياً بالعرض۔

ترجمہ کہ ماتن نے فرمایا دوسری فصل معانی مفردہ کے بیان میں کل مفهوم۔ ہر مفهوم پس وہ جزئی ہے۔ اگر اس کا نفس تصور اس میں شرکت سے منع کرے۔ وکلی ان لم يمنع۔ اور وہ (مفہوم) کلی ہے۔ اگر منع نہ کرے (یعنی وقوع شرکت سے)۔ واللفظ الدال۔ وہ لفظ جو ان پر دلالت کرے۔ تو اس کا نام کلی۔ اور جزئی بالعرض رکھا جاتا ہے۔ (یعنی کلی و جزئی ہونا صرف مفہوم کی صفت ہے اور لفظ کو کلی و جزئی بالعرض کہتے ہیں)۔

تشریح ہے۔ ماتن نے الفاظ کی بحث کو ختم کر کے اب یہاں سے مفہوم کی بحث کا آغاز فرمایا ہے۔ لہذا جس طرح الفاظ میں دو قسمیں بیان کیا ہے۔ اول مفرد۔ دوم مرکب۔ اسی طرح مفہوم کی بھی دو قسمیں ہیں۔ مفرد اور مرکب اس کو بیان کرنے کے لئے ماتن نے فصل ثانی کا عنوان قائم کیا ہے۔ جس میں وہ صرف مفرد کو بیان کریں گے۔ کیوں کہ مفرد مرکب کا جزو ہوتا ہے۔ اور جزو کل پر مقدم ہے۔

اعتراض۔ جس طرح فصل ثانی معانی مفردہ کے بیان میں ہے۔ اسی طرح فصل ثالث بھی معانی مفردہ ہی کے بیان میں مشتمل ہے۔ لہذا دونوں عنوان میں امتیاز نہ ہوا۔

الجواب۔ اس کا ایک جواب یہ دیا گیا ہے کہ فصل ثانی میں کلمی کی الزاع سے بحث کی گئی ہے۔ اور فصل ثالث میں کلمی اس حیثیت سے ہے کہ وہ مبعوث عنہ ہے۔ اس لئے ماتن نے یہاں معانی جمع کا صیغہ استعمال فرمایا ہے۔ اور فصل ثالث میں فی مباحث الکلی کہا ہے۔ یعنی کلمی کو مفرد رکھا ہے۔ دوسرا جواب :- اس اعتراض کا یہ دیا گیا ہے کہ فصل ثالث کلمی کی ان اقسام کو بیان کرنے کے لئے لائی گئی ہے۔ جو دوسری فصل سے باقی رہ گئیں ہیں۔ لہذا دونوں فصلوں کے عنوانات سے ان میں امتیاز مقصود نہیں ہے۔ بلکہ فصل رابع کے لحاظ سے ممتاز کرنا مقصود ہے۔

اس صورت میں مناسب تھا کہ مقصود بالذات وغیر مقصود بالذات کے مابین فرق کرتے ہوئے۔ کلمی کی جملہ مباحث کو ایک فصل میں بیان کر دیتے۔ اور تعریفات کے لئے الگ فصل قائم کرتے۔ مگر تفنن کے لئے ماتن نے ایک مقام میں کہا۔ الفصل الثانی فی المعانی المفردة۔ اور دوسری فصل میں عنوان اس طرح قائم فرمایا۔ کہا کہ الفصل الثالث فی مباحث الکلی۔ اگر تفنن کے لئے ایسا کر لیا جائے تو کوئی حرج نہیں ہے۔

الجواب الثالث۔ ایک جواب مذکورہ بالا اعتراض کا یہ بھی دیا گیا ہے کہ دوسری فصل تو کلمی مفرد کے بیان پر مشتمل ہے۔ اور تیسری فصل مطلق کلمی کی بحث میں ہے۔ اس لئے کہ مفرد کا ممکن ہونا ممتنع ہونا اسی طرح کلمی کا طبعی اور منطقی نیز عقلی ہونے معترف اور اس کے اجزاء میں مشترک ہے۔ لہذا کلمی مفرد کے ساتھ خاص نہیں دونوں میں مشترک ہے۔ اس کے برخلاف فصل دوم ہے کہ اس پر المفردة مرکبات کو شامل نہیں ہے۔

اقول المعانی هي الصور الذهنية من حيث انها وضع بانها الالفاظ فان عبر عنها بالفاظ مفردة فهي المعانی المفردة والالفاظ المركبة والکلام همها انما هو فی المعانی المفردة کہا مستعروف۔

ترجیمہ شارح فرماتے ہیں۔ میں کہتا ہوں کہ معانی وہ صورت ذہنیہ ہیں۔ (صورت ذہنیہ کا نام معانی ہے) اس حیثیت سے کہ ان کے مقابلے میں الفاظ وضع کئے گئے ہیں۔ پس اگر ان کو الفاظ مفرد سے تعبیر کیا جائے تو وہ معانی مفردہ ہیں۔ ورنہ پس وہ مرکبہ ہیں۔ اور کلام اس جگہ معانی مفرد ہیں ہوگا جیسا کہ ترجمہ بیان لوگے (یعنی بیان سے تم کو اس کا علم ہو جائیگا)۔

تشریح قولہ المعانی۔ لفظ معانی۔ معنی کی جمع ہے باب ضرب سے اس کے معنی قصد کرنا۔ ارادہ کرنا ہے اس سے معانی بیان کیا گیا ہے۔ اور لفظ معنی مصدر بھی ہے۔ بعض کے نزدیک معنی اسم مکان ہے۔ مگر ظاہر ہے کہ معنی کا قصد کیا جاتا ہے۔ معنی مقصود ہوتے ہیں۔ مکان قصد نہیں ہوا کرتے۔

دوسرا احتمال یہ ہے کہ لفظ معنی اسم مفعول ہو۔ اور مری کے وزن پر ہو۔ مگر اول صورت بہتر معلوم ہوتی ہے۔ اس لئے اس صورت میں تعلیل کرنے کی ضرورت نہیں رہتی۔

خلاصہ یہ ہے کہ معنی کو مصدر مانا جائے۔ یا اسم مفعول یعنی لفظ سے جو مراد ہو اس کو معنی کہتے ہیں۔ اور معنی و مفہوم دونوں بالذات متی ہیں۔ فرق صرف اعتباری ہے۔

قوله فان عبر عنها۔ (یعنی صورت ہنیدہ کی تعبیر اگر مفرد الفاظ سے کی جائے) قاعدہ جب افراد معنی کی صفت واقع ہو تو اس سے بعض اوقات بسیط مراد لیا جائے۔ یعنی وہ جس کا جزو نہ ہو۔ ماتن نے المعانی المفردہ کہہ کر افراد کو معنی کی صفت بنایا ہے۔ اس لئے گمان جاسکتا ہے کہ معنی سے یہاں پر معنی بسیط مراد ہوں گے۔ فان عبر عنها۔ شارح نے کہہ کر یہ اشارہ دیا ہے کہ اس جگہ مفرد سے بسیط مراد نہیں ہے۔ بلکہ وہ معنی مراد ہیں۔ جن کی تعبیر مفرد لفظ سے کی گئی ہو۔

اسی طرح مرکب سے وہ معنی مراد ہیں جن کی تعبیر مرکب لفظ سے کی گئی ہو۔ خلاصہ یہ ہے کہ افراد و ترکیب اصل میں تو لفظ کی صفت ہے۔ جیسا کہ اہل عربیہ کا مذہب ہے۔ اور معانی صفت افراد و ترکیب کے ساتھ تینا متصف ہوتے ہیں۔

قوله والا فہو کتبہ۔ والا سے نفی صرف قید کی ہے۔ یعنی وان لم عبر عنها بالفاظ مفردۃ فیؤلی المعنی الی نہ عبر عنها بالفاظ مرکبۃ یعنی اگر معنی کی تعبیر الفاظ مفردہ سے نہیں کی گئی۔ تو معنی راجع ہوتے ہیں اس امر کی طرف کہ اگر تعبیر معنی کی الفاظ مرکب سے کی گئی ہے۔

قوله والکلام ہفتا۔ بحث اس مقام پر معانی مفردہ سے ہے جیسا کہ تم جان لو گے یعنی فصل ثانی کے زیر عنوان بحث صرف معانی مفردہ سے کی جائے۔ جو معنی مرکب کے مقابل ہیں۔ اس کے برخلاف جو شروع میں عنوان ذکر کیا گیا تھا۔ یعنی المقالة الاولى فی المفردات جس کا مطلب یہ تھا۔ کہ مقالہ اولی معانی مفردہ میں مختصر نہیں ہے بلکہ مرکبات کو بھی شامل ہے۔ اس لئے ہم نے آگاہ کر دیا تھا کہ فصل دوم فصل رابع کے مقابل ہے۔ جو تعریفات میں مشتمل ہے اور عنقریب یہ بھی معلوم ہو جائیگا کہ وہ معرفات جو مرکبات لقید یہ ہوتے ہیں اور تعریفات و معرفات کا بیان اسی مقالہ اول میں کیا ہے۔ تو ماتن کا قول الاحالہ ان کو بھی شامل ہوگا۔

فکل مفہوم وهو الحاصل فی العقل اما جزئی او کلی لانہ اما ان یکون نفس تصویرۃ ای من حیث انہ متصور مالمنا من وقوع الشوکیۃ فیہ ای من اشتراکہ بین کشیرین و صدقہ علیہا اولاً یکون فان منع نفس تصویرۃ عن الشوکیۃ فهو الجزئی کهذا الانسان فان الہدیۃ اذا حصل مفہومہا عند العقل امتنع العقل بہ مجرد تصویرۃ عن صدقہ علی امور متعددۃ وان لم یمنع الشوکیۃ من حیث انہ متصور فهو الکلی کالانسان فان مفروضہ اذا حصل عند العقل لم یمنع من صدقہ علی کشیرین وقد وقع فی

بعض النسخ نفس تصور معناه وهو سهو والا لكان للمعنى معنى لان المفهوم هو المعنى.

ترجمہ

پس ہر مفہوم اور وہ حاصل فی العقل کا نام ہے۔ یا جزئی ہوگا یا کلی ہوگا۔ اس لئے کہ یا اس کا نفس تصور یعنی اس حیثیت سے کہ وہ مقصود ہے۔ اس میں شرکت سے مانع ہوگا۔ یعنی اس سے شریک ہونے سے کثرین کے درمیان اور اس کے صادق آنے سے ان (یعنی افراد کثیرہ پر) اولاً کیون۔ یا نہ ہوگا۔ پس اگر اس کا نفس تصور شرکت سے مانع ہے۔ تو وہ جزئی ہے۔ جیسے ہذا الانسان۔ اس لئے کہ ہذیت جب اس کا مفہوم عقل میں حاصل ہو جائیگا۔ تو عقل مجرد تصور سے اس کے صادق آنے کو امور متعددہ پر روک دے گی۔ وان لم يمنع الشوكة۔ اور اگر اس کا نفس تصور شرکت کو منع نہ کرے اس حیثیت سے کہ وہ متصور ہے تو پس وہ کلمہ ہے جیسے الانسان۔ اس لئے کہ اس کا مفہوم جب عقل میں حاصل ہو جائے گا۔ تو وہ اس کو کثرین پر صادق آنے سے نہ روکے گا۔

وقد وقع فی بعض النسخ۔ اور شمشیہ کے بعض دوسرے نسخوں میں مذکور ہے۔ نفس تصور معناه (اس کے معنی کا نفس تصور) تو یہ غلط ہے۔ ورنہ (خرابی لازم آئے گی کہ) معنی کے لئے بھی معنی ہوں۔ اس لئے کہ مفہوم معنی ہی کا نام ہے۔

کل مفہوم الہ۔ وهو الحاصل فی العقل۔ مفہوم وہ ہے کہ جو عقل میں حاصل ہو۔ یہ مفہوم کی تعریف ہے۔ حاصل اس کا یہ ہے کہ مفہوم وہ ہے جس کی شان یہ ہے کہ وہ عقل میں حاصل ہو جائے خواہ لفظ سے بالفعل حاصل ہو یا بالقوة حاصل ہو۔ خواہ بالذات یا بالواسطہ کسی طرح بھی حاصل ہو۔

تعریف میں بالقوة۔ بالواسطہ۔ واسطہ وغیرہ کی قیود کے اضافہ کر دینے سے یہ اعتراض وارد نہ ہوگا کہ وہ کلمات جو ہم کو معلوم نہیں وہ عقل میں کس طرح حاصل ہوں گی۔ پھر ان کو مفہوم کس طرح کہا جائیگا۔ جب کہ کلیات سب کی سب از قسم مفہوم ہیں۔

دوسرا اعتراض جزئی پر ہے کہ وہ تو عقل میں حاصل نہیں ہوتی۔ پھر اس کو مفہوم کیسے کہا گیا تو بالواسطہ کی قید سے وہ بھی داخل مفہوم ہو جائیگی۔

قوله لانه اما لیکو نفس تصور الہ مطلب اس کا یہ ہے کہ وہ شئی جو ذہن میں حاصل ہے اس کا حصول فی الذہن کی حیثیت سے اگر عقلاً کثرین پر اس کا صادق آنا محال ہو۔ تو وہ جزئی ہے۔ جیسے زید بدہ الانسان۔ جب ذہن میں حاصل ہو تو عقل ان کے کثرین پر صادق کو محال کہتی ہے۔ اور حصول فی الذہن کی حیثیت سے اگر کثرین پر اس کا صدق عقلاً محال نہ ہو تو وہ مفہوم کلی ہے۔ جیسے انسان، حیوان وغیرہ۔

قوله ای من حیث انه متصور۔ چونکہ ماتن کی عبارت "ان منع نفس تصور" سے بظاہر یہ معلوم ہوتا ہے کہ شرکت سے مانع درحقیقت تصور نہیں بلکہ متصور ہے۔ یعنی جو شئی تصور کے بعد عقل میں حاصل ہے

قولہ فان الہذبتہ - کیونکہ ہذبت تعین برد لالت کرتا ہے۔ اس لئے شرکت سے مانع ہے۔
سوال :- کسی شخص کو دوسرے دیکھنے کے بعد ہم کبھی اس کو زید کبھی عمر وغیرہ کا حکم کرتے ہیں۔ اس صورت میں شی معین کثیرین پر صادق آئی۔ معلوم ہوا ہذبت وقوع شرکت بین کثیرین سے مانع نہیں ہے۔
الجواب :- صدق بین کثیرین اور تجویز شرکت بین کثیرین دونوں میں بڑا فرق ہے۔ صدق میں مشترک کثیرین ہوتا ہے۔ صدق بین کثیرین میں امر مشترک کثیر ہوتا ہے۔ اور تجویز کثیرین میں میں سے ایک ہوتا ہے دونوں میں بڑا فرق ہے۔

وقد وقع فی بعض النسخ نفس تصور معناه۔ شمس کے دوسرے بعض نسخوں میں الفاظ یہ ہیں نفس تصور معناه تو یہ سہو ہے۔ حاصل اس کا یہ ہے کہ مفہوم کا صدق حصول فی الذہن کی حیثیت سے اگر عقلاً کثیرین پر صادق آنے سے مانع ہو تو وہ جزئی ہے۔ جیسے زید۔ جب ذہن میں حاصل ہو گیا تو عقل شرکت کثیرین سے مانع ہوتی ہے۔ اور اگر مذکورہ حیثیت کے مطابق اس مفہوم کا صدق بین کثیرین عقلاً متمنع نہ ہو۔ تو وہ کلی ہے جیسے انسان۔

وانہا قید بنفس التصور لان من کلیات ما يمنع الشریک بالنظر الی الخارج کواجب الوجود فان الشریک فیہ منتزع بالدلیل الخارجی لکن اذا جرد العقل النظر الی مفہومہ لم یتمتع من صدقہ علی کثیرین فان مجرد تصورہ لو کان مانعاً للشرک لم یفتقر فی اثبات الوحدا نیۃ الی دلیل آخر وکالکلیات الفرضیۃ مثل الاشیء والامکان واللا وجود فانہا یمتنع ان تصدق علی شیء من الاشیاء بالنظر الی الخارج لکن لا بالنظر الی مجرد تصورہا ومن ہنا بعلم ان افراد الکلی لا یمجب ان یکون الکلی صادقاً علیہا بل من افراد ما یمتنع ان یصدق الکلی علیہ فی الخارج اذ لم یمنع العقل عن صدقہ علیہ بمجرد تصورہ فلاولم یعتبر نفس التصور فی تعریف الکلی والجزئی لدخل تلك کلیات فی تعریف الجزئی فلا یکون مانعاً وخرجت عن تعریف الکلی فلا یکون جامعاً وبيان التسمیۃ بالکلی والجزئی ان الکلی جزء للجزئی غالباً کالانسان فانہ جزء لزید والحيوان فانہ جزء للانسان والجسم فانہ جزء للحيوان فیکون الجزئی کلاً والکلی جزء لہ وکلیۃ الشئی انہا یکون بالنسبۃ الی الجزئی فیکون ذلک الشئی منسوباً الی کلک والمنسوب الی کلک جزئی۔ وکذلک جزئیۃ الشئی انہا بالنسبۃ الی الکلی فیکون منسوباً الی الجزء والمنسوب الی الجزء جزئی۔ واعلم ان الکلیۃ والجزئیۃ انہا تعتبران بالذات فی المعانی واما الالفاظ فقد تسمی کلیۃ وجزئیۃ بالعرض تسمیۃ الدال باسم المدلول۔

ترجمہ :- اور بیشک مصنف نے کلی کی تعریف کو نفس تصور کی قید کے ساتھ مقید کیا ہے۔ اس لئے کہ

کلیات میں سے بعض وہ ہیں جو شرکت کو باعتبار خارج کے منع کرتی ہیں۔ جیسے واجب الوجود۔ اس لئے کہ اس میں شرکت محال ہے دلیل خارجی سے۔

لکن اذا جرح العقل۔ لیکن جب عقل نظر کو اس کے مفہوم کی طرف محدود کرے۔ (یعنی نفس مفہوم ذہن میں ہو اور خارج سے قطع نظر کرے) تو وہ کثیرین پر صادق آنے سے منع نہیں کرتا (اس لئے کہ محض تصور بقول ان کے) اگر شرکت سے مانع ہوتا۔ تو وحدانیت کو ثابت کرنے کے لئے دوسری دلیل کی حاجت نہ ہوتی وہ کالکلیات الفرضیہ۔ اور جیسے کلیات فرضیہ مثلاً لاشیء لا امکان۔ لا وجود یہ وہ کلیات ہیں کہ شئی من الاشیاء (کسی بھی چیز پر) ان کا صدق خارج میں محال ہے۔

لکن لا بالنظر الی مجرد تصورھا۔ لیکن یہ استحالہ ان کے محض تصور پر نظر کرتے ہوئے نہیں ہے۔ (بلکہ خارج کی طرف نظر کرنے کی وجہ سے) صدق محال ہے۔ ومن ہنہا یعلم۔ اسی سے یہ معلوم ہوتا ہے کہ کلی کے افراد کے لئے واجب نہیں ہے کہ کلی ان پر صادق آئے۔ بلکہ بعض افراد وہ بھی ہیں کہ محال ہے کہ کلی ان پر خارج میں صادق آئے۔

واذا لم یمتنع العقل۔ اور جب عقل محال نہیں کہتی۔ کلی کے صدق کو ان افراد پر محض تصور کی حد تک۔ لہذا اگر نفس تصور کا لحاظ جزئی اور کلی کی تعریف میں نہ کر لیا جاتا۔ تو البتہ یہ کلیات (مذکورہ) جزئی کی تعریف میں داخل ہو جاتیں۔ پس تعریف کلی و جزئی کی جامع نہ رہتی۔

وبیان التسمیۃ بالکلی۔ اور کلی اور جزئی نام رکھنے کا یہاں یہ ہے کہ کلی غالباً جزئی کا جزو ہوتی ہے۔ انسان (کلی ہے) پس وہ زید کا جزو ہے۔ اور الحيوان پس وہ انسان کا جزو ہے۔ اور جسم وہ حیوان کا جزو ہے۔ پس جزئی کل ہو ا کرتی ہے۔ اور کلی اس کا جزو ہوتی ہے۔

وکلیۃ الشئی۔ اور شئی کی کلیت جزئی کی طرف نسبت کرتے ہوئے ہوا کرتی ہے۔ پس وہ شئی منسوب الی الکلی ہو گئی اور منسوب الی الجزر جزئی ہوتی ہے۔

واعلم ان الکلیۃ والجزئیۃ۔ اور جان تو کہ کلیت و جزئیۃ بالذات معانی میں اعتبار کی جاتی ہیں۔ اور بہر حال الفاظ تو وہ کبھی کبھی کلی و جزئی بالعرض نام رکھ دیئے جاتے ہیں۔ تسمیۃ الدال باسم المدلول کے قاعدے سے (یعنی دال کو مجازاً مدلول کا نام دے دیا جاتا ہے)۔

تشیہ کے قولہ وانہا قید۔ مان نے کلی و جزئی دونوں کی تعریفوں میں ”نفس تصور“ کی قید کا اصرار کیا ہے۔ شارح اسی کی توجیہ کر رہے ہیں کہ اگر یہ قید نہ لگائی جاتی تو کلی کی تعریف جامع نہ رہتی اور جزئی کی تعریف مانع نہ رہتی۔

بیان اس کا یہ ہے کہ بعض کلیات وہ ہیں جو دلیل خارجی سے مانع شرکت ہوتی ہیں۔ مثلاً وہ کلی جس کا ایک ہی فرد خارج میں موجود ہو جیسے واجب الوجود۔ یا وہ کلی جس کا کوئی فرد خارج میں نہ پایا جاتا ہو۔

جیسے لاشی۔ لامکن۔ لاموجود۔ اس لئے اگر تعریف میں دو نفس تصور، کی قید لگائی جائے تو یہ کلیات سب کی سب تعریف سے خارج ہو جاتیں۔

نوٹ :- واجب الوجود کو منطوقہ کو کلیات کے تحت زیر بحث لانا انہیں کی مونشگافیاں ہیں۔ والعیاذ باللہ عقل در اثبات وحدت فیہ رمی گرد و چرا۔ آئینہ ہستی سستی سستی و آئینہ جز حق باطل ست۔ قولہ کالکلیات الفرضیہ۔ کلی فرضی کی تعریف۔ کلی فرضی وہ کلی ہے جس کا کوئی فرد خارج میں نہ پایا جاتا ہو۔ جیسے لاموجود۔ لامکن۔ اور لاشی وغیرہ۔ اس لئے کہ اگر یہ موجود ہو تو اس کو ممکن شئی اور موجود کہتے ہیں۔ اگر کلیات فرضیہ کا وجود خارج میں مان لیا جائے۔ تو لاشی اور شئی اس طرح موجود و لاموجود کا اجتماع لازم آئے گا۔ اور یہ اجتماع نفیقین ہے۔ جو کہ محال ہے۔ حاصل یہ ہے کہ چونکہ ان کلیات کا کوئی فرد خارج میں موجود نہیں ہے۔ اس لئے کثرت نہ پائی گئی۔ مگر کلی و جزئی کا تعلق نفس مفہوم سے ہے۔ اس لئے محض عقل کے اعتبار سے تکثر و عدم تکثر کی بناء پر ان پر کلی کی تعریف صادق آتی ہے۔

ومن ہنا یعلمہ۔ جب یہ معلوم ہو گیا کہ کلیات فرضیہ یعنی لاشی لامکن وغیرہ نفس الامر میں موجود نہیں نہ کسی فرد پر صادق آتی ہیں۔ منطوقہ ان کو کلی کہتے ہیں۔ تو دوسری بات یہ بھی جان لینا چاہئے کہ کلی جن افراد کی وجہ سے کلی ہے ضروری نہیں ہے کہ ان افراد پر صادق بھی ہر بسا اوقات ایسا بھی ہوتا ہے کہ کلی کا صدق بعض افراد پر محال بھی ہوتا ہے۔ لہذا امکان فرض کلی کے صدق کا معیار ہے۔ اور افراد کا نفس الامر میں محقق ہونا ضروری نہیں ہے۔

قولہ و بیان وجہ التسمیہ۔ وجہ تسمیہ چونکہ کلی اکثر اپنی جزئی کا جزو ہوتی ہے جیسے انسان جو کہ نوع یعنی کلی ہے مگر اپنے افراد زید، عمر، بکر کا جزو ہے۔ اس لئے کہ فرد میں دو جزو ہوتے ہیں۔ ماہیت نوعیہ اور شخص۔ ان دونوں سے مل کر جزئی بنتی ہے۔ لہذا کلی اپنی جزئی کے لئے جزو ہوتی ہے۔ اسی طرح حیوان، جسم نامی یہ انسان کے جزو ہیں۔ اس لئے کہ نوع اپنی جنس اور فصل سے مرکب ہوتی ہے۔ انسان کے لئے حیوان جنس ہے۔ اور انسان کا جزو ہے۔ اسی طرح جسم جنس ہے اور حیوان کا جزو ہے اور جو اجزاء سے مرکب ہو۔ اس کو کلی کہتے ہیں۔ پس کلی جزو ہوتی۔ اور جزئی کل ہوتی۔

قولہ غالباً۔ سے مراد اکثر ہے۔ اس لئے کہ جنس، نوع، اور فصل اپنے افراد کا جزو ہوتی ہیں۔ عرض عام اور خاصہ اپنے افراد کا جزو نہیں ہوتیں۔ اس لئے مذکورہ بالا قاعدہ اکثری ہے۔ کلی نہیں ہے۔ قولہ کلیہ الشئی۔ وجہ تسمیہ کا یہ دوسرا مقدمہ ہے۔ یعنی کسی شئی کا کلی ہونا۔ جزئی کے اعتبار سے ہوتا ہے یعنی کلی جزئی اور غیر جزئی پر صادق آنے کی وجہ سے کلی ہوتی ہے۔ جس طرح جزئی اضافی۔ جو کہ وہ مفہوم ہے جو اخص تحت الاعم ہو۔ تو کلی جزئی اضافی اور اس کے غیر کو شامل ہوتی ہے۔ لہذا کلی اپنے کل کی طرف منسوب ہوتی اور جو کل کی طرف منسوب ہو اس کو کلی کہتے ہیں۔ اس طرح شئی کا جزئی ہونا کلی کے اعتبار

سے ہوتا ہے۔ جیسے جزئی اضافی میں کھلی کا لحاظ ہوتا ہے۔ تو وہ جزر کی طرف منسوب ہوئی۔ اور جو جزر کی طرف منسوب ہو اس کو جزئی کہتے ہیں۔

واعلم ان الکلیۃ۔ معنی کلیت و جزئیت کے ساتھ بالذات متصف ہوتے ہیں۔ اور بواسطہ معانی الفاظ کلیت و جزئیت کے ساتھ موصوف ہو جاتے ہیں۔

قال والکلی اما ان یکون تمام ماہیۃ ماتحتہ من الجزئیات اود اخلافہا اود خارجا عنها و الاول هو النوع سواء کان متعدد الاشخاص وهو المقول فی جواب ما هو بحسب الشوکی و الخصوصیۃ معاکال انسان او غیر متعدد الاشخاص وهو المقول فی جواب ما هو بحسب الخصوصیۃ المخصۃ کالشمس فہو اذن کلی مقول علی واحد او علی کثیرین متفقین بالحقائق فی جواب ما هو۔

ترجمہ ماتن نے کہا ہے کہ کھلی یا تو ان جزئیات کی تمام ماہیت ہوگی۔ جو اس کے تحت میں مندرج ہیں۔ یا ان میں داخل ہوگی یا ان سے خارج ہوگی۔ اول نوع ہے۔ خواہ متعدد الاشخاص ہو اور وہ بولی جاتی ہے ماہیہ کے جواب میں شرکت اور خصوصیت ہر دو کے لحاظ سے جیسے انسان۔ یا غیر متعدد الاشخاص ہو اور وہ بولی جاتی ہے ماہیہ کے جواب میں محض خصوصیت کے لحاظ سے جیسے شمس۔ پس نوع وہ کھلی ہے جو بولی جائے ایک پر یا متفق الحقائق کثیرین پر ماہیہ کے جواب میں۔

تشکیہ قولہ والکلی۔ منطبق میں اصالة کلیات ہی سے بحث ہوتی ہے۔ جزئیات کا ذکر کھلی ہی کی مزید وضاحت کے لئے ہوتا ہے۔ کیونکہ و بضم ہاء بتین الاشیاء۔ اور جزئی اضافی سے بحث اس لئے کرتے ہیں کہ یہ اکثر کھلی ہوتی ہے۔ اور محض کلیات سے بحث ہونے کی وجہ یہ ہے کہ کلیات کے احوال سے پائیدار کمال ماصل ہوتا ہے۔ کیوں کہ کھلی کے افراد وقتاً فوقتاً پیدا ہوتے ہیں بخلاف جزئیات کے ان میں تغیر ہوتا رہتا ہے۔ اور وہ فنا ہوتے رہتے ہیں۔ اور فنا کے بعد ان کے احوال کے علم کا کوئی فائدہ نہیں رہتا دوسری وجہ یہ ہے کہ جزئیات میں کثرت اتنی ہوتی ہے کہ ہر ایک کی تفصیل کے عمر نوح چاہئے۔ نیز جزئیات میں غیر معمولی اختلاف ہونے کی بنا پر ان کو کسی مضابطہ میں منضبط نہیں کیا جاسکتا۔ تیسری وجہ خود شارح بنی الالگا

اقول انک قد عرفت ان الغرض من وضع هذه المقالة معرفة كيفية اقتناص المعلومات المتصورة من المعلومات المتصورة وهي لا تقتصر بالجزئیات بل لا يبحث عنها في العلوم لتغيرها وعدم الضباطها فلهذا اصار نظر المنطق مقصورا على بيان کلیات وضبط اقسامها۔

ترجمہ

بیشک تم نے پہچان لیا ہے کہ اس مقالہ کے لکھنے کی غرض مہولات تصوریہ کے حاصل کرنے کی کیفیت کا معلوم کرنا ہے۔ معلومات تصوریہ سے۔ اور وہ یعنی معلومات تصوریہ جزئیات سے حاصل نہیں کیا جاسکتی۔ بلکہ ان سے علوم میں بحث ہی نہیں کی جاتی ان کے معتبر ہونے اور منضبط نہ ہونے کی وجہ سے (یعنی چونکہ جزئیات بدلتی رہتی ہیں اور ان میں کوئی انضباط بھی نہیں ہوتا۔) اس لئے منطقی کی نظر کلیات کے بیان اور ان کے اقسام کے انضباط پر منحصر ہو گئی۔

تشریح

منطق میں اصالت کلیات سے بحث کی جاتی ہے۔ ماتن نے اس دعویٰ کی یہ تیسری وجہ بیان کی ہے۔ اس دلیل سے ایک اعتراض کا دفعہ بھی ہو گیا۔

اعتراض یہ تھا کہ ماتن نے مقالہ اولیٰ کو مفردات کی بحث میں منعقد کیا ہے۔ اور مفردات کی دو قسمیں ہیں کلیات اور جزئیات۔ لہذا اس مقالے میں ان دونوں سے بحث ہونا چاہئے۔ جبکہ ماتن نے صرف کلیات کا ذکر کیا ہے۔ اور جزئیات کو ترک کر دیا ہے۔

الجواب۔ اس اشکال کا جواب یہ ہے کہ اس مقالے کی غرض یہ ہے کہ مجہول تصوری کو معلوم تصوری سے حاصل کرنے کی کیفیت معلوم کی جائے تو اس پر وہی احوال ذکر کرنا چاہئے۔ جن کا کسب والیصال میں داخل ہو۔ اور کسب والیصال میں جزئیات کا دخل نہیں ہے۔ اس لئے کہ جزئیات نہ کا سب ہوتے ہیں اور نہ ممکن ہے اس لئے مناطہ کی نظر کلیات کے بیان پر منحصر ہو گئی۔ اور جزئیات کو ترک کر دیا گیا۔

دہی لاقتضی۔ اقتضای کے معنی شکار کرنا۔ مراد حاصل کرنا ہے۔ مطلب یہ ہے کہ مہولات کو جزئیات سے نہیں حاصل کیا جاسکتا۔ کلی مجہول کو جزئی سے اس لئے حاصل نہیں کیا جاسکتا۔ کہ اگر وہ جزئی اس کلی کا ایک فرد ہے۔ تو لازم آئے گا کہ خاص اپنے عام کے لئے موصول ہے۔ اور اگر یہ جزئی کسی دوسری کلی کا فرد ہے تو لازم آئے گا کہ ایک مبائن دوسرے مبائن کا کا سب ہے اور یہ دونوں صورتیں باطل ہیں۔

دوسری صورت یہ ہے کہ نامعلوم جزئی کو معلوم جزئی سے حاصل کیا جائے۔ تو یہ اس لئے جائز نہیں کہ جزئیات مادیہ کا ادراک حواس خمسہ ظاہرہ سے کیا جاتا ہے۔ اور جزئیات معنویہ کا ادراک حواس باطنیہ سے کیا جاتا ہے۔ اور ایک چیز کا احساس دوسری چیز کے لئے احساس کے لئے موصول نہیں ہوا کرتا۔

اعتراض۔ اس پر اشکال یہ ہے کہ قضیہ شقیہ جو شکل اول میں کبھی صغریٰ۔ اور کبھی کبریٰ بنتا ہے۔ اور اس سے کسب اکتساب کیا جاتا ہے۔ حالانکہ موضوع اس کا جزئی ہوتا ہے۔ معلوم ہوا جزئی مادی کا سب ہو سکتی ہے۔ مثلاً ہذا بکر و بکر انسان۔ نتیجہ نکلے گا کہ ہذا انسان۔

الجواب۔ جزئی کا سب ہونے کی نفی سے۔ کسب معتبر کی نفی ہے۔ مطلق کسب کی نفی مراد نہیں ہے یعنی کسب معتبر صرف کلیات میں ہوتا ہے

قولہ بل لا یبحث۔ جزئی سے بحث نہ کرنے کا مطلب یہ ہے کہ کسی جزئی کو موضوع بنا کر اس کے احوال

میں سے کسی مال کو اس کا عمل نہیں بنایا جاتا۔ بلکہ مسائل منطق میں مومنومات صرف کلیات ہوا کرتے ہیں۔ شیخ نے شفاء میں لکھا ہے کہ ہم جزئیات میں غور فکر کرنے میں مشغول نہ ہوں گے۔ اس طرح وہ اول تو غیر متناہی ہیں۔ ان کا احصاء ناممکن ہے۔ دوم یہ ہے کہ ان کے احوال تبدیل ہوتے ہیں۔

فالکلی اذا نسب الی ماتحتہ من الجزئیات فاما ان یکون نفس ماہیتها وادخلها ادخالها جاعها والد اخل یسمی ذاتیا والخارج عرضیا وسمی بالیقال الذاتی علی ما لیس بخارج وهذا اعم من الاول والاخر ای الکی الذی یکون نفس ماہیة ماتحتہ من الجزئیات هو النوع کالانسان فانه نفس ماہیة زید و عمرو و بکر وغیرہا من جزئیاتہ وہی لاتزید علی الانسان الا بعوارض مشخصة خاصہ عہ عنہ بما یمتاز عن شخص اخر۔

ترجمہ پس کلی جب نسبت کی جائے۔ اپنے ماتحت جزئیات کی جانب پس یا وہ ان کی عین ماہیت ہوگی۔ (یعنی کلی اپنی ماتحت جزئیات کی عین ماہیت ہوگی)۔ یا ان میں داخل ہوگی۔ (یعنی جزئیات کی جز ہوگی)۔ یا ان سے خارج ہوگی۔ (یعنی کلی اپنے ماتحت جزئیات کی حقیقت سے خارج ہوگی)۔ والد اخل یسمی ذاتیا۔ اور داخل کا نام ذاتی رکھا جاتا ہے۔ اور خارج کا نام عرضی رکھا جاتا ہے۔ وسمی بالیقال۔ اور بسا اوقات ذاتی کہا جاتا ہے۔ اس حقیقت کو جو خارج نہ ہو۔ اور ذاتی کے یہ معنی اعم ہیں اول سے۔ اور اول یعنی وہ کلی جو اپنی ماتحت جزئیات کی عین ماہیت ہو۔ تو وہ نوع ہے۔ جیسے انسان اس لئے کہ وہ (انسان) زید، عمرو، بکر کی عین ماہیت ہے۔ اور وہ انسان سے زائد نہیں ہے۔ (یعنی جو حقیقت انسان کی ہے وہی بعید حقیقت زید، عمرو، بکر کی ہے)۔

الابوارض مشخصة۔ لیکن ان عوارض میں کہ جو مشخصہ ہیں اور انسان سے خارج ہیں (یعنی انسان کی حقیقت سے خارج ہیں) کہ ان عوارض مشخصہ کی وجہ سے وہ دوسرے مشخص اور ممتاز ہوتا ہے۔

تشریح قولہ اذا نسب الی ماتحتہ۔ ماتحت سے مراد مایمکل علیہ ہے۔ یعنی کلی جن کا تعمیل بنتی ہے اسی طرح جزئیات سے افراد کلی مراد ہیں جیسے انسان کے افراد زید، عمرو، بکر وغیرہ ہیں

اور کلی کی نسبت جب اس کے ماتحت افراد و جزئیات کی جانب کی جائے۔ تو اس کی تین صورتیں نکلتی ہیں۔ اور کلی اپنی جزئیات کی عین حقیقت ہوگی۔ یا داخل حقیقت ہوگی۔ یا ماہیت سے خارج ہوگی۔ اول کو نوع کہتے ہیں اس لئے کہ نوع اپنے ماتحت افراد کی عین حقیقت ہوتی ہے۔ جیسے انسان زید و بکر وغیرہ کی عین ماہیت ہے۔

دوسری کی دو قسمیں ہیں۔ اول جنس۔ دوم فصل۔ اور تیسری صورت کی بھی دو قسمیں ہیں۔

اول خاصہ۔ دوم عرض عام۔ یہ سب کلیات خمسہ کے نام سے مشہور ہیں
 قولہ نفس ماہیتہا۔ شئی کو شخصیات خارجیہ سے مجرّد کرنے کے بعد جو اس شئی کا مفہوم باقی رہے وہ اس شئی کی ماہیت
 ہے مثلاً زید سے رنگ۔ موٹاپا۔ لمبائی۔ چوڑائی۔ وغیرہ شخصیات سے الگ کر دیا جائے۔ تو زید نفس انسان باقی رہ
 جاتا ہے۔ یہی زید کی انسان محض ہونے کی ماہیت ہے۔
 قولہ الداخل۔ ذاتی اس کو کہتے ہیں۔ جو ماہیت میں داخل ہو۔ دوسرا اطلاق ذاتی کا یہ ہے کہ جو ماہیت
 سے خارج نہ ہو خواہ اس ماہیت میں داخل ہو یا نہ ہو۔ پہلے معنی کے لحاظ سے ذاتی کا اطلاق صرف جنس اور فصل
 پر ہوگا۔ نوع کو ذاتی نہ کہا جائے گا۔ کیونکہ انسان جو عین ماہیت ہے۔ مگر داخل ماہیت نہیں ہے۔ اس لئے
 کہ قاعدہ ہے کہ شئی اپنے نفس پر داخل نہیں ہو کر کرتی۔ دوسرے معنی کے لحاظ سے ذاتی کا اطلاق جنس۔ فصل
 اور نوع تینوں پر ہوگا۔ اس لئے کہ اگر نوع اپنے نفس میں داخل نہیں ہے۔ تو خارج بھی نہیں ہے۔

ثم النوع لایحی امان یكون متعدد الاشخاص فی الخاج اولایكون فان كان متعدد الاشخاص فی
 الخارج فهو المقول فی جواب ما هو بحسب الشوكة والخصوصية معالان السؤال بها هو عن الشئی انما
 هو لطلب تمام ماہیتہ وحقیقہ فان السؤال سوالا عن شئی واحد كان طالبا لتمام الماہیة المختصة به
 وان جمع بین شئین واشیاء فی السؤال كان طالبا لتمام ماہیتہا وتمام ماہیة الاشیاء انما یكون بتمام
 الماہیة المشتركة بینہا ولہا كان النوع متعدد الاشخاص كالانسان كان هو تمام ماہیة كل واحد
 من افرادہ فاذا سئل عن زید مثلاً بما هو كان المقول فی الجواب الانسان لانه تمام الماہیة
 المختصة به وان سئل عن زید وعمرو بما ہما كان الجواب الانسان ایضاً لانه تمام ماہیتہما
 المشتركة بینہما فلا یجزم یكون مقولاً فی جواب ما هو بحسب الخصوصية والشوكة معادان لو كان
 متعدد الاشخاص بل ینحصر نوعہ فی شخص واحد كالشمس كان مقولاً فی جواب ما هو بحسب الخصوصية
 المختصة لان السائل بها هو عن ذلك الشخص لا یطلب الا تمام الماہیة المختصة به اذ لا فرداً قولہ
 فی الخارج حتی یجمع بینہ وین ذلك الشخص فی السؤال حتی یكون طالبا لتمام الماہیة المشتركة۔

ترجمہ پھر نوع خالی نہیں ہے کہ خارج میں متعدد الاشخاص ہوگی۔ (یعنی اس کے افراد خارج میں
 متعدد ہوں گے) یا نہ ہوں گے۔ پس اگر نوع خارج میں متعدد الاشخاص ہے۔ تو پس وہ
 ماہو کے جواب میں باعتبار شریک ہونے۔ اور باعتبار خاص ہونے کے ساتھ ساتھ بولی جائے گی۔ اس لئے
 کہ شئی کا سوال ماہو کے ذریعہ تمام ماہیت (تمام حقیقت کو معلوم کرنے کے لئے ہوتا ہے۔ پس اگر سوال
 شئی واحد سے ہو تو وہ سوال اس تمام ماہیت کا ہوگا۔ جو اسی کے ساتھ خاص ہے۔ اور اگر سوال میں

دو چیزوں کو جمع کر لیا جائے۔ یا چند اشیاء کو جمع کر دیا جائے۔ تو اس شئی واحد اور دیگر اشیاء کی تمام ماہیت سے سوال درحقیقت تمام اس ماہیت کا ہوگا۔ جو ان کے درمیان مشترک ہے۔

ولہذا کان النوع متعدد الاشخاص کالانسان۔ اور جب نوع متعدد اشخاص والی ہو۔ جیسے انسان (کہ اس کے افراد خارج میں کثیر ہیں) تو وہ اپنے ماتحت افراد کی تمام ماہیت ہوگی۔ پس جب مثلاً نید سے ماہو کے ذریعہ سوال کیا جائے۔ (اور کہا جائے کہ کرزید ماہو) تو انسان ہی جواب میں بولا جائیگا۔ اس لئے کہ وہ (یعنی انسان) تمام ماہیت محققہ ہے زید کے ساتھ۔ اور اگر زید عمر سے ماہما کے ذریعہ سوال کیا جائے تو جواب میں انسان ہی بولا جائیگا۔ اس لئے کہ انسان دونوں کی کمال ماہیت سے اور دونوں کے درمیان مشترک ہے۔

فلا جرم ان یکون مقولانی جواب ماہو۔ تو لا محالہ وہ (انسان) ماہو کے جواب میں بولا جائیگا۔ باعتبار خصوصیت کے بھی اور باعتبار شرکت کے بھی ساتھ ساتھ۔

وان لم یکن متعدد الاشخاص۔ اور اگر نوع متعدد افراد والی نہ ہو بلکہ اس کی نوع مشخص افراد میں منحصر ہو جیسے شمس تو وہ نوع محمول ہوگی جواب میں ماہو بحسب الخصوصية المختصة۔ اس لئے کہ ماہو سے سوال کرنے والا طلب کرتا ہے۔ مگر تمام اس ماہیت کو جو اس کے ساتھ خاص ہے۔ کیوں کہ اس کا دوسرا کوئی فرد اس کے علاوہ موجود نہیں ہے کہ سوال کرنے والا اپنے سوال میں اس کو اس کے ساتھ جمع کرے۔ تاکہ وہ تمام ماہیت مشترکہ کا سوال کرنے والا ہو جائے۔

تشریح قولہ ثم النوع۔ ماتن نے نوع کی دو قسمیں کی تھیں۔ شارح نے اس کی تشریح کی ہے کہ نوع

دو معانیوں سے خالی نہیں۔ اول متحد الاشخاص ہوگی۔ یا متعدد الاشخاص ہوگی۔ اول کی مثال شمس ہے کہ اس کا خارج میں صرف ایک فرد ہے۔ دوسری کی مثال الانسان ہے کہ اس کے افراد خارج میں کثیر موجود ہیں۔ اعراض :- نوع کی ایک تیسری قسم بھی ہے۔ یعنی وہ کلی ہے جس کے افراد بالکل موجود نہیں ہیں بلکہ ان کی انواع موجود ہیں۔ جیسے الکلی نوع میں کلی کے افراد اشخاص نہیں بلکہ انواع ہیں یعنی انسان فرس۔ غنم۔ بقریہ الخ الجواب :- نوع کے افراد باعتبار مفهوم اشخاص اور باعتبار صدق کے انواع ہیں۔ اور اگر اعتبارات کا فرق نہ ہوتا تو حکمت کے مسائل ہی باطل ہو جاتے ہیں۔ لولا الاعتبار لبطلت الحکمة

قولہ فان کان متعدد الاشخاص۔ مناطہ کی اصطلاح میں لفظ ماہو کے ذریعہ پوری حقیقت دریافت کی جاتی ہے۔ لہذا جب صرف شئی واحد کا سوال کیا جائے۔ تو نوع جواب میں محمول ہوگی۔ اس لئے شئی کی ماہیت نوع ہے۔ اور اگر سوال میں متعدد اشیاء ہوں اور حقیقت سب کی ایک ہو یعنی سب متفقہ الحقائق ہوں تو اس وقت بھی نوع جواب میں بولی جائے گی۔ اس لئے کہ ان متعدد اشیاء کی تمام ماہیت نوع ہے۔ اب اگر نوع متعدد الاشخاص ہے۔ اور اس کے متعدد افراد میں سے کسی ایک فرد کی بابت سوال کیا جائے تو جواب میں نوع باعتبار

خصوصیت کے بولی جائے گی۔ اگر سوال میں متعدد افراد کو جمع کر دیا گیا ہو تو باعتبار شرکت کے وہی نوع بولی جائے گی۔ خلاصہ یہ ہے کہ متعدد اشخاص والی نوع خصوصیت محض و شرکت ہر دو کے امتیاز سے ماہو کے جواب میں بولی جائے گی۔ اور وہ نوع جو متحد الاشخاص ہے۔ وہ صرف خصوصیت محض کے لحاظ سے محمول ہوگی باعتبار شرکت جواب میں محمول نہ ہوگی۔ فلا جرم۔ اس کے معنی ضروری۔ اور یقینی کے ہیں مگر کبھی قسم کے معنی میں بھی استعمال ہوتا ہے۔ جیسے لاجرم لا فعلن کذا۔ میں بخدا ایسا کروں گا۔ لاجرم یعنی لا بُد کے ہے۔

واذا علمت ان النوع ان تعددت اشخاصه في الخارج كان مقولا على كثرين في جواب ما هو كالانسان وان لم تعدد كان مقولا على واحد في جواب ما هو فهو اذن كلي مقول على واحد او على كثرين متفقين بالحقائق في جواب ما هو فالكل جنس وقولنا مقول على واحد ليدخل في الحد النوع الغير المتعدد الاشخاص وقولنا او على كثرين ليدخل النوع المتعدد الاشخاص وقولنا متفقين بالحقائق ليخرج الجنس فانه مقول على كثرين متفقين بالحقائق وقولنا في جواب ما هو ليخرج الثلاثة الباقية اعني الفصل والخاصة والعرض العام لانها لا تقال في جواب ما هو۔

ترجمہ

اور جب کہ تو نے جان لیا کہ نوع اگر اس کے اشخاص (افراد) خارج میں متعدد ہوں تو وہ ماہو کے جواب میں کثیرین پر محمول ہوگی جیسے الانسان (کہ انسان نوع ہے۔ اس کے افراد متعدد ہیں اس لئے کہ ماہو کے ذریعہ جب کثیر افراد سے سوال کیا جائے گا تو انسان جواب میں بولا جائیگا۔) وان لم تعدد۔ اور اگر نوع کے افراد متعدد نہ ہوں تو وہ ایک پر بولی جائے گی (ماہو کے جواب میں۔) فهو اذن كلي: پس وہ یعنی کلی اس وقت کلی ہے جو ایک پر یا کثیرین متفقین بالحقائق پر ماہو کے جواب میں بولی جاتی ہے۔ پس کلی جنس ہے۔ اور ہمارا قول مقول علی واحد اس واسطے ہے تاکہ تعریف میں وہ نوع بھی داخل ہو جائے۔ جو غیر متعدد الاشخاص ہے۔ اور ہمارا قول او علی کثرین۔ اس لئے کہ تاکہ نوع متعدد الاشخاص تعریف میں داخل ہو جائے۔ اور ہمارا قول متفقین بالحقائق کی قید اس لئے ہے کہ تاکہ جنس خارج ہو جائے۔ اس لئے کہ وہ (یعنی جنس) کثیرین مختلفین بالحقائق پر بولی جاتی ہے۔ اور ہمارا قول فی جواب ماہو اس لئے کہ تاکہ کلی کی تین باقی قسمیں خارج ہو جائیں۔ یعنی فصل۔ خاصہ۔ عرض عام کیوں کہ یہ تینوں ماہو کے جواب میں نہیں بولی جاتیں۔

تشریح

قوله متفقين بالحقائق - لفظ حقائق کے بجائے حقیقہ اس لئے کہا ہے کہ کیوں کہ نوع کے افراد کے لئے چند حقائق نہیں ہوا کرتے۔ حقیقت صرف ایک ہی ہوتی ہے۔ فرض کیجئے اگر زید کے چند اعتبارات ہوں مثلاً بھائی ہونا۔ بیٹا ہونا۔ شوہر ہونا وغیرہ تو یکا زید کو جمع سے تعبیر کیا جاسکتا ہے

ظاہر ہے اعتبارات خواہ کتنے ہی ہوں۔ شئی واحد ہی رہتی ہے۔ اس لئے حقائق متعدد اعتبار ہونے کی بنا پر جمع نہیں لائی جاسکتی۔

قوله الثالثة الباقية۔ تینوں کلیات۔ عرض عام۔ خاصہ۔ اور فصل جس طرح ماہو کی قید سے خارج ہو جاتی ہیں۔ متفقین بالحقائق سے بھی خارج ہیں۔ البتہ متفقین کی قید سے فصل بعید خارج ہوتی ہے۔ (یعنی قابل العباد ثلاثہ رنای۔ حساس وغیرہ) اسی طرح جنس کا خاصہ جیسے مائٹی ہونا خارج ہوتا ہے۔ اور ماہو کی قید سے فصل قریب و بعید مطلقاً خارج ہو جاتی ہیں۔

قوله لانها لا تقال۔ ماہو کے جواب میں امی شئی کے جواب میں عرض عام نہیں بولا جاتا۔ یعنی محمول نہیں ہوتا۔ اس لئے کہ عرض عام نہ تو تمام ماہیت ہے نہ ہی میز سے۔ اور فصل و خاصہ چونکہ تمیز دیتے ہیں۔ اسی لئے وہ امی شئی کے جواب میں بولے جاتے ہیں۔ اس لئے ماہو کی قید سے یہ تینوں خارج ہو گئے۔

وهناك نظرد هو ان احد الامرين لازم اما اشتغال التعريف على امر مستدرك واما ان لا يكون التعريف جامعاً لان المراد بالكشودين ان كان مطلقاً سواء كان موجودين في الخارج او لم يكونوا فيلزم ان يكون قوله المقول على واحد من ائد احشوا لان النوع الغير المتعدد الاشخاص في الخارج مقول على كشودين في الذهن وان كان المراد بالكشودين موجودين في الخارج يخرج عن التعريف الانواع التي لا وجود لها في الخارج اصلاً كالعقواء فلا يكون جامعاً۔

ترجمہ اور یہاں پر نظر ہے (اعتراض ہے) اور وہ یہ ہے کہ دو امور میں سے ایک بھی لازم آتا ہے۔ یا تعریف کہ مستدرک پر مشتمل ہے۔ (یعنی تعریف میں بعض الفاظ زائد ضرورت ذکر کئے گئے ہیں) اور یا پھر تعریف جامع نہیں ہے۔ لان المراد بالكشودين۔ کیونکہ کثیرین سے مراد اگر مطلق ہے۔ برابر ہے کہ وہ موجود فی الخارج ہوں۔ یا نہ ہوں تو لازم آتا ہے کہ ماتن کا قول المقول علی واحد "نائد ہو۔ بیکار ہو بے فائدہ ہو۔ اس لئے کہ وہ نوع جو غیر متعدد الاشخاص فی الخارج ہے۔ وہ کثیرین موجودین فی الذہن پر بولی جاتی ہے۔ اور اگر کثیرین سے مراد موجودین فی الخارج ہے۔ تو تعریف سے تمام وہ انواع خارج ہو جاتی ہیں۔ جن کا وجود خارج میں بالکل نہیں ہے۔ جیسے عقراء پس تعریف جامع نہ رہی۔

تشریح قوله وهناك نظرد۔ ماتن نے جمہور منطقہ کے خلاف نوع کی تعریف کی ہے۔ انہوں نے المقول علی واحد کی قید بڑھادی ہے۔ اس کا فائدہ یہ ہے کہ تاکہ نوع کی تعریف میں وہ نوع بھی داخل ہو جائے جس کا ایک ہی فرد موجود ہے۔ مگر شارح نے اس پر اعتراض وارد کیا ہے کہ

اس تعریف میں بعض الفاظ ضرورت سے زائد درج کر دیئے گئے ہیں۔ اور اگر استرمانان قیود کو مقید بنا دیا جائے تو تعریف جامع نہیں رہتی۔

اعراض کا ماحصل یہ ہے کہ نوع کی تعریف میں کثیرین متفقین بالمطابق فی جواب ما ہو کے الفاظ ہیں۔ اس میں کثیرین سے کیا مراد ہے اگر مراد عام ہو تو یعنی موجود فی نفس الامر ہوں یا نہ ہوں یعنی افراد فرضی ہوں تو اس صورت میں المقول علی واحد کی قید بیکار ہے۔ اس لئے کہ تعریف اس قید کے بجائے بھی صادق ہے۔ اس لئے کہ وہ جس کے افراد متعدد ہوں۔ اگر خارج میں افراد موجود نہ ہوں تو مفروض ہونے کی وجہ سے ذہن میں موجود ہیں۔ اس لئے المقول علی کثیرین صادق آئیگا۔ اور اگر کثیرین سے مراد عام نہ ہو۔ بلکہ خاص موجود فی الخارج افراد مراد ہوں تو المقول علی واحد کی قید ہو جائیں گے۔ لیکن تعریف سے وہ نوع خارج ہو جائیں جس کا کوئی فرد خارج میں موجود نہیں ہے جیسے عنقار۔

قولہ احد الامورین۔ دو خرابیاں لازم تو آتی ہی ہیں۔ تیسری خرابی اور بھی لازم آتی ہے۔ وہ یہ ہے کہ استدراک اور تعریف میں خلل اور معترف میں تخصیص۔

علی امر مستدرک۔ تعریف کا امر مستدرک پر مشتمل ہونا زیادہ سے زیادہ خلاف اولیٰ ہے لیکن اس کو خطا سے تعبیر نہیں کیا جاسکتا۔ جیسا کہ شارح نے کہا ہے اور الصواب اس کی دلیل ہے۔ کیوں کہ صواب خطا کے مقابلے میں ہی بولا جاتا ہے۔

الجواب۔ اس کو خطا اس عنوان سے کہا جاتا ہے کہ امر مستدرک کا استعمال گویا امر غریب کا تعریف میں ذکر کرنا ہے۔ یعنی تعریف میں غریب ناما لوس الفاظ ذکر کرنے کی بناء پر سامع کو اضطراب ہو جاتا ہے۔ اس لئے قاعدہ یہی ہے کہ تعریف میں جامع الفاظ اور با معنی ہوتے ہیں۔ اور تعریف زائد الفاظ سے خالی ہوتی ہے قولہ نہ اشد احشوا۔ اگر لفظ زائد ہو اور اس کا زائد ہونا متعین ہو تو اس کو اصطلاح میں مشکو کہا جاتا ہے۔ اور لگہ زائد ہونا متعین نہ ہو تو اس کو تطویل کہتے ہیں۔

قولہ کال عنقار۔ عنقار ایک بڑا پرندہ ہے جس کا نام تو مشہور ہے۔ مگر جسم اس کا نام معلوم ہے۔ مناطہ اس کا وجود فی الخارج ممکن ملنے میں مگر پایا نہیں جاتا۔

عنقار حیوة الحیوان میں لکھا ہے کہ عنقار ایک عجیب و غریب پرندہ ہے۔ جو پہاڑ کی پٹاؤں کے مساوی بڑے بڑے اندرے دیتا ہے۔

عنقار اس کو اس لئے کہا جاتا ہے کہ اس کی گردن طوق کی طرح سفید ہوتی ہے۔ مگر علامہ قزوینی نے لکھا ہے کہ یہ بدن کے لحاظ سے اعظم الطور ہے۔ اور ہاتھی کو اس طرح چونچ میں اٹھا کر اڑ جاتا ہے جیسے جوہے نوچیل اڑا لے جاتی ہے۔ زمانہ قدیم میں اس کا وجود تھا۔ جانوروں اور پرندوں کو لے بھاگتا تھا۔ اور اب البقار عکبری کی روایت شرح مقامات کے مطابق یہ پرندہ ایک روز ایک لڑکی اور ایک لڑکا

کو اڑائے گیا۔ تو ان کے والدین نے حضرت حنظلہ بن عفوان علیہ السلام سے جن کا زمانہ فترہ کا زمانہ ہے، یعنی بنی آخر الزماں حضرت رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم اور سیدنا عیسیٰ علیہ السلام کے درمیان ان کا زمانہ ہے۔ انہوں نے اس پرندے کے حق میں بدو عافرمائی۔ تو حق تعالیٰ نے اس پرندے کو خط استوار کے آگے محموط کے بڑا سرک جانب منتقل کر دیا۔ جہاں لوگوں کی رسائی نہیں ہوتی۔ کہا جاتا ہے کہ اس کے اڑنے سے ایسی آواز آتی ہے جیسے تیز آندھی کی۔ دو ہزار سال تک زندہ رہتا ہے۔ اور پانچ سو برس کے بعد جوڑا اختیار کرتا ہے۔ الغرض عنقار کے بارے میں مختلف اقوال نقل کئے گئے ہیں۔

حضرت ابن عباس رضی اللہ تعالیٰ عنہ کی ایک روایت ہے کہ حق تعالیٰ نے حضرت موسیٰ علیہ السلام کے زلمے میں اس پرندے کو پیدا فرمایا۔ اس کے چار بازو انسانی چہرہ۔ اور اسی جیسا جوڑا بھی عطا کیا۔ اور حضرت موسیٰ علیہ السلام کو وحی بھیجی کہ میں نے دو عجیب و غریب پرندے پیدا کئے ہیں۔ اور ان کا رزق بیت المقدس کے علاقے کے جالوزوں کو مقرر کر دیا ہے۔ جب حضرت موسیٰ علیہ السلام کی وفات ہو گئی۔ تو یہ پرندے نجد و حجاز کی جانب منتقل ہو گئے۔ اور جالوزوں کو کھانے اور بچوں کو لے جانے لگے تو لوگوں نے خالد بن سنان عیسیٰ سے شکایت کی وہ مستجاب الدعوات تھے انہوں نے ان کے حق میں بدو عافرمائی تو حق تعالیٰ نے اس پرندے کی نسل ختم فرمادی۔ واللہ اعلم بالصواب۔

والصواب ان یحذف من التعريف قوله على واحد بل لفظ الكلى ایضاً فان المقول على كثرين يعنى عنه ويقال النوع هو المقول على كثرين متفقين بالحقيقة في جواب ما هو چ يكون كل نوع مقولاً في جواب ما هو بحسب الشوكة والخصوصية معاً۔

ترجیح اور درست یہ ہے کہ تعریف سے اس کے قول علی واحد کو حذف کر دیا جائے۔ بلکہ لفظ "الکلی" بھی۔ اس لئے کہ المقول علی کثرین نے اس سے مستثنیٰ کر دیا ہے۔ (الکلی کی حاجت نہیں رہتی) اور کہا جائے کہ نوع وہ ہے جو کثرین متفقین بالحقیقہ پر ماہو کے جواب میں بولی جائے۔ اور اس وقت ہر نوع ماہو کے جواب میں بولی جائے گی۔ بحسب الشوکة اور بحسب الخصوصية۔ دو نوع اعتبار سے (نیز ماضی کے اعتراض اب اس تعریف میں وارد نہ ہوں گے)۔

تشمیع والصواب ان یحذف۔ مآثر کی تعریف پر المقول علی واحد کے الفاظ مذکور تھے جن پر اعتراض وارد ہوا تھا۔ ان کو تعریف سے حذف کر دیا جائے جیسا کہ جمہور نے کیا کیا نیز تعریف سے لفظ کلی بھی حذف کر دینا مناسب ہے۔ پس اس قدر کہدینا کافی ہے کہ النوع هو المقول علی کثرین متفقین بالحقیقہ فی جواب ما هو۔ نوع وہ ہے جو کثرین متفقین بالحقیقہ پر

ماہو کے جواب میں بولی جائے۔ شارح نے لفظ کھلی کو صنف کرنے کی وجہ یہ بیان کی ہے المقول علی کثیرین اس مفہوم کو پورا کر رہا ہے
 فاعدا۔ یہ تعریف جمہور کے تعریف کے مطابق بھی ہو جائیگی۔ نیز نوع کے افراد اگر کثیر ہوں گے تو باعتبار
 شرکت کے ماہو کے جواب میں محمول ہو جائے گی۔ اور اگر اس نوع کے افراد کے بجائے فرد واحد ہو تو باعتبار
 خصوصیت کے نوع ماہو کے جواب میں محمول ہوگی۔ اور کوئی اعتراض وارد نہ ہوگا۔
 صاحب میر کی رائے ہے کہ المقول علی کثیرین سے کلیات کی تعریف میں مقول بالقوة ہے تاکہ تعریف میں
 وہ کلیات بھی شامل ہو جائیں جن کا کوئی فرد خارج میں موجود نہیں ہے۔

والم لما اعتبر النوع في قوله في جواب ما هو بحسب الخارج قسمه الى ما يقال بحسب الشوكة والخصوصية
 والى ما يقال بحسب الخصوصية المحضة وهو خروج عن هذا الفن من وجهين اما اول فلان نظرا للفن
 عام يشمل المواد كلها فالخصوصية بالنوع الخارجی ينافي ذلك واما ثانيا فلان المقول في جواب ما هو بحسب
 الخصوصية المحضة هو عند هذا الحد بالنسبة الى المحدود وقد جعله من اقسام النوع۔

ترجیح اور مصنف رحمۃ اللہ علیہ نے جبکہ اپنے جواب ماہو سے نوع کا باعتبار خارج کے اعتبار کیا ہے
 تو اس نے تقسیم کر دیا اس کو (یعنی نوع کو) ما يقال بحسب الشوكة والخصوصية کی طرف
 اور ما يقال بحسب الخصوصية المحضة کی طرف اور یہ اس فن سے خارج ہے۔ وجہ سے۔
 اما اول۔ اور بہر حال وجہ اول تو اس لئے کہ فن کی نظر عام ہے۔ جو تمام مواد کو شامل ہے۔ پس نوع
 خارجی کے ساتھ اس کے منافی ہے۔
 واما ثانيا۔ اور بہر حال دوسری وجہ تو اس لئے کہ ماہو بحسب الخصوصية۔ کے لحاظ سے مقول
 تو وہ ان کے (مناطق کے) نزدیک ہے۔ بہ نسبت محدود کے حالانکہ اس کو نوع کی اقسام میں شمار
 کر لیا ہے۔

تشریح والمصنف لما اعتبر۔ ماتن کی غلطی کی منشا کیا تھی۔ اس جگہ اسی کو بیان کرتے ہیں
 ماتن نے باعتبار خارج کے نوع کا اعتبار کرتے ہوئے نوع کی دو قسمیں کر دی ہیں۔
 اول نوع متعدد اشخاص والی جو باعتبار شرکت اور باعتبار خصوصیت دونوں کے جواب میں محمول ہوتی ہے
 دوسری وہ نوع جو متدی الافراد ہے جو ماہو کا جواب باعتبار خصوصیت محضہ کے بنتی ہے۔ اور المقول علی واحد
 کے الفاظ کا اضافہ ماتن نے اسی نوع متدی الافراد کو داخل کرنے کے لئے کیا ہے۔ جب کہ علما مر منطق کے
 نزدیک ہر نوع باعتبار شرکت والخصوصية محمول ہوتی ہے۔

قوله اما اول۔ تعریف کا اصطلاح فن سے خارج ہونے کی یہ پہلی وجہ ہے کہ منطق کے جملہ قوانین عام

ہوتے ہیں جو تمام مثالوں کو شامل ہوتے ہیں۔ خواہ وہ خارج میں موجود ہوں یا معدوم۔ ممکن ہوں یا ممتنع ہوں اور فرض کر لینا ممکن ہو۔ اس جگہ ماتن نے خارجی کی تخصیص کردی جو قواعد عموم کے خلاف ہے۔ خروج عن الفن۔ کی دوسری وجہ علماء منطق نے مقول کی تین قسمیں بیان کی ہیں۔ اول۔ المقول بحسب الخصوصیۃ المحضۃ یہ مدتام میں منحصر ہے۔ خواہ حد لرفع ہو یا جنس ہو یا ان دونوں کے علاوہ ہو۔ دوسری صورت المقول بحسب الشوکیۃ والخصوصیۃ معاً۔ اس کو نوع میں خاص کر دیا ہے۔ تیسری صورت المقول بحسب الشوکیۃ المحضۃ۔ اس کو جنس کے ساتھ خاص کیا ہے۔

خلاصہ یہ ہے کہ شارح نے اس مقام پر ماتن پر متعدد اعتراض وارد کئے ہیں۔ ہم ان کو ترتیب وار بیان کرتے ہیں۔ (۱) تعریف امر مستدرک پر مشتمل ہے۔ (۲) نوع کی تعریف اپنے افراد کو جامع نہیں ہے۔ (۳) تعریف سے لفظ کلی کو بھی حذف کر دینا مناسب ہے۔ کیوں کہ المقول علی کثیرین اس کے معنی کو پورا کر رہا ہے۔ (۴) ماتن کی تعریف دو وجوہ سے فن سے خارج ہے۔ اول فن کی اصطلاحات عام ہیں۔ اور نوع کو افراد خارجی کے ساتھ خاص کر دینا فن کے منافی ہے۔ دوم قوم نے المقول بحسب الخصوصیۃ المحضۃ کو صرف حد کے لئے خاص کر دیا ہے۔ ماتن نے اس کو نوع کی اقسام میں بھی لے لیا ہے۔

الجواب۔ مذکورہ اعتراضات کا منہ وارجواب ملاحظہ فرمائیے۔ (۱) ماتن نے کوئی لفظ زائد نہ کیا نہیں استعمال کیا۔ بلکہ اس سے نوع کی حقیقت کی مزید وضاحت ہو گئی ہے۔ دوسرا فائدہ یہ بھی ہے کہ نوع کی تعریف کو جنس کی تعریف سے بالکل جدا کر دیا گیا ہے۔ کیوں کہ نوع وہ ہے جو ماہو کے جواب میں ایک پر بولی جائے۔ اور کثیرین پر بھی بولی جائے۔ مگر شرط یہ ہے کہ وہ کثیرین متفقین بالحقائق ہوں۔ اس کے برخلاف جنس ہے۔ جو کہ کثیرین پر بولی جاتی ہے۔ مگر حقائق مختلف ہوتی ہیں دوسرا جواب۔ وہ افراد جو خارج میں موجود نہیں ہیں۔ مذکورہ کلی کی تعریف سے ان کا خارج ہونا اس صورت میں لازم آسکتا تھا۔ جب کہ المقول علی واحد سے مراد الوجود فی الخارج ہوتا۔ اگر موجود عام مراد ہو تو خارج میں ہو یا ذہن میں۔ اور ممکن الوجود ہو یا ممتنع الوجود ہو تو تعریف سب کو جامع ہو جائے گی۔

تیسرا جواب۔ مقول علی کثیرین۔ پر کلی کی دلالت اجمالاً ہے۔ اور مقول علی کثیرین کی دلالت کثیرین پر تفصیلی ہے۔ اور اجمال کے بعد تفصیل واقع فی النفس کا فائدہ دیتی ہے۔ الکلی کا ذکر بے فائدہ نہیں ہے۔

چوتھا جواب۔ بسا اوقات کسی خاص دائرہ کے تحت فن کی بعض چیزوں میں تخصیص کردی جاتی ہے جیسا کہ آپ الفاظ کی بحث میں بڑھ چکے ہیں۔ لہذا خاص مصلحت کی بنا پر ماتن نے نوع کی

تعریف میں خارجی کی قید کا اضافہ کر کے مخصوص کر دیا :
اور وہ یہ ہے کہ فن کی تدوین مطلقاً کسب اشیاء کے لئے ہے۔ مگر بالذات مقصود موجودات خارجیہ ہی کا کسب ہے۔ اس لئے کہ معدومات کے احوال کے معلوم کرنے میں کوئی معتد بہ فائدہ نہیں ہے۔

قال وان كان الثاني فان كان تمام الجزء المشترك بينهما وبين نوع اخر فهو المقول في جواب ما هو بحسب الشكوك المحضة وليسى جنسا وسموه بانه كل مقول على كثيرين مختلفين بالحقائق في جواب ما هو۔ اقول۔ الكلى الذى هو جزء الماهية منحصر في جنس الماهية وفصلها لانه اما ان يكون تمام الجزء المشترك بين الماهية وبين نوع اخر او لا يكون۔

ترجمہ ماتن نے فرمایا۔ اور اگر ثانی ہو پس اگر تمام جز مشترک ہے۔ اس نوع کے درمیان اور دوسری نوع کے درمیان تو پس وہ ماہو بحسب الشک المحضة کے جواب میں محمول ہوگی۔ اور اس کا نام جنس رکھا جاتا ہے۔

وہ سموہ باندہ۔ اور مناطق نے اس کی تعریف کی ہے۔ کہ بیشک وہ کلی ہے جو کثیرین مختلفین بالحقائق پر ماہو کے جواب میں بولی جاتی ہے۔

اقول۔ شارح کہتے ہیں۔ میں کہتا ہوں کہ وہ کلی جو ماہیت کا جز ہوتی ہے۔ وہ ماہیت کی جنس اور فصل میں منحصر ہے کیوں کہ اگر وہ تمام جز مشترک ہے ماہیت اور نوع آخر کے درمیان یا نہیں ہے۔

تشریح قولہ وان كان الثاني۔ ماتن نے کلی کی بابت اس کے افراد کے لحاظ سے تین صورتیں بیان کی ہیں۔ اول کلی اپنے افراد کی پوری ماہیت ہوگی۔ دوم ماہیت کا جز ہوگی

یعنی داخل ماہیت ہوگی۔ سوم کلی اپنے افراد کی حقیقت سے خارج ہوگی۔ پہلی صورت میں نوع کو بیان کر چکے ہیں۔ اب دوسری صورت کو بیان کرتے ہیں۔

قولہ جزء ماہیۃ الخ۔ جز سے وہ جز مراد ہے جو کہ ماہیت پر محمول ہو اور ظاہر ہے کہ محمول صرف کلی ہو کرتی ہے۔ جزئی محمول نہیں ہوتی اس لئے جز یا جنس ہوگی یا فصل ہوگی کیونکہ ماہیت کا جز یا اس

ماہیت اور دوسری نوع کے درمیان تمام مشترک ہوگا یا نہیں ہوگا اول اور ثانی فصل ہے۔ اور ماہیت کے دو معنی ہیں۔ اول معنی وہ ہیں کہ عقل افراد سے ان معنی کا اشتراک کرتی ہے۔ اور وہ معنی تمام افراد میں

مشترک ہیں۔ کیونکہ یہ معنی جزئی کو شامل ہیں۔ بلکہ یہاں ماہیت کے پہلے معنی مراد ہیں یا پھر ماہیت سے مراد ماہیاجاب بہ عن السؤال۔ مما ہو یعنی جو ماہو کے جواب میں بولی جائے تو وہ لامحالہ کلی ہے۔

اور جہاں تک جزئی کا سوال ہے تو زید مثلاً جزئی ہے۔ بایں معنی کہ اس میں ماہیت نوعیہ اور تشخص

دونوں پائے جاتے ہیں تو زید ماہیت نوعیہ اور تشخص کا مجموعہ ہے۔
 قولہ۔ و بین نوع اخر۔ نوع آخر سے ایک نوع مراد نہیں ہے۔ بلکہ مقصد یہ ہے کہ جنسیت کے متحقق ہونے کے لئے ماہیت اور نوع آخر کے درمیان اشتراک کافی ہے۔ ورنہ ظاہر ہے کہ یہ جنسی کبھی ایک نوع اور کبھی الزاع متعدّدہ میں مشترک ہوتی ہے اس صورت میں وہ جنس قریب ہوتی ہے اور کبھی ماہیت اور دوسری الزاع متعدّدہ میں مشترک ہوتی ہے اس صورت میں وہ جنس بعید ہوتی ہے جیسے جسم مطلق انسان، حیوان، جمادات، نباتات سب میں مشترک، مگر تمام مشترک صفت انسان اور جمادات کے لحاظ سے مشترک ہے، حیوان و نباتات کے اعتبار سے نہیں ہے۔ اسلئے کہ نباتات کیلئے تمام مشترک جسم نامی ہے اور حیوانات کیلئے تمام مشترک حیوان ہے۔
 خلاصہ یہ ہے کہ مطلق جنس میں صرف یہ کافی ہے کہ وہ ماہیت اور نوع آخر کے درمیان تمام مشترک ہو۔ برابر ہے کہ وہ تمام مشترک ہو بمقابلہ تمام ان افراد کے جو اس ماہیت کے ساتھ اس جنس میں شریک ہیں یا تمام مشترک نہ ہو۔

والمراد بتمام الجزء المشترك بین الماهیة و بین نوع اخر الجزء المشترك الذی لایکون و سائر جزء مشترك یلینہا ای جزء مشترك لایکون جزء مشترك خاصا جاعنه بل کل جزء مشترك یلینہا اما ان یکون نفس ذلک الجنس او جزء منه کالحیوان فانه تمام الجزء المشترك بین الانسان و الفرس اذ لا جزء مشترك یلینہا الا و هو اما نفس الحیوان او جزء منه کالجوهر و الجسم النامی و الحساس و المتحرک بالامراة و کل منہا وان کان مشتركاً بین الانسان و الفرس الا انه لیس تمام المشترك یلینہا بل بعضه و انہا یکون تمام المشترك هو الحیوان المشتمل علی کل۔

ترجمہ اور مراد جز مشترک سے اس ماہیت اور نوع آخر کے درمیان وہ جز مشترک ہے کہ اس جز کے سوا دوسرا کوئی جز ان دونوں کے درمیان جز مشترک نہ ہو۔ یعنی ایسا جز مشترک کہ دوسرا کوئی جز مشترک اس کے علاوہ نہ ہو۔ بلکہ کل جز مشترک ان دونوں کے درمیان یا تو نفس ہی جز ہے۔ یا اس جز کا جز ہے۔ جسے حیوان کیونکہ وہ انسان، فرس کے درمیان تمام جز مشترک ہے۔ اس لئے ان دونوں کے درمیان کوئی جز مشترک اس جز کے سوا نہیں ہے۔
تشریح قولہ۔ تمام جزء مشترك۔ اس ماہیت اور دوسری ماہیت یعنی نوع آخر کے مابین تمام جز مشترک سے مراد وہ جز ہے جو دونوں میں مشترک ہو۔ اور اس جز کے علاوہ کوئی دوسرا جز مشترک نہ ہو ایسا جز جو اس جز مشترک سے خارج ہو بلکہ صرف وہی ایک جز دونوں

کے درمیان مشترک ہو۔ دوسرا کوئی جزاں کے درمیان مشترک نہیں ہے۔ اور اگر کوئی جز موجود ہو تو وہ اسی کا جز ہے۔ مثلاً انسان اور فرس کے درمیان تمام جرز مشترک حیوان ہے۔

اور جو ہر، جسم مطلق، جسم نامی، حساس، متحرک بالارادہ، ان میں سے ہر ایک انسان اور فرس کے جز نہیں۔

مگر اس حیثیت سے کہ یہ حیوان کے اجزاء ہیں۔ لہذا انسان اور فرس کے درمیان تمام جرز مشترک صرف حیوان ہی نکلتا ہے۔

قولہ دس اء۔ یہ باب مغرب سے معنایری کے وزن پروری یری ہے۔ جس کے معنی میں چھپانا۔ ورا کہ بھی فاعل کی جانب مضاف واقع ہوتا۔ اور کہ بھی مفعول کی جانب۔ اگر کہ بھی فاعل کی جانب مضاف ہو تو اس کے معنی قدام کے ہیں یعنی آگے ہونا۔ اس لئے کہ جو چیز آگے ہوتی ہے۔ وہ اپنے ماسواہ کے لئے سائر ہوتی ہے لہذا جب ہم نے ورا بکر کہا۔ بمعنی قدام تو اس کے معنی الذی یواری بکراً کے ہوں گے بحق تعالیٰ نے فرمایا۔ ومن دس اء ہم جہنم۔ دکان دس اء ہم ملک۔

اور دوسری صورت میں خلف کے معنی میں آتا ہے۔ یعنی پیچھے ہونا۔ اس لئے کہ جو چیز پیچھے ہوتی ہے۔ وہ مستور ہوتی ہے۔ پس لفظ ورا ظرف مکان ہے۔ اور اس کے لئے ظرفیت لازم ہے۔ اور اضداد میں سے ہے۔ یعنی ورا بمعنی خلف پیچھے ہونا۔ اور ورا بمعنی قدام آگے ہونا۔ لیکن اکثر اس کا استعمال خلف کے معنی میں ہوتا ہے۔ مگر اس جگہ ورا کے ظرفی معنی مراد نہیں ہے۔ بلکہ اس کے اسی معنی مراد ہیں یعنی ماتن نے ورا بکر غیر کے معنی لئے ہیں لایکون غیرہ جز مشترک۔ مگر غیر سے خارج معنی مراد لے نا پڑیگا۔ یعنی لا یكون غيرة جزء مشترك خاص جاعندہ۔

مگر بہر صورت یہ شرح شارح کی عبارت کے لحاظ سے بعید ہے۔ صحیح عبارت یہ ہے والمراد بتمام الجزء المشترك دس اء مشترك جزء مشترك خاص جاعندہ۔ یعنی تمام مشترک سے مراد علاوہ اس مشترک کے کوئی جز مشترک اس سے خارج نہ ہو۔

یا پھر ورا کے متبادر معنی مراد لئے جائیں یعنی خروج کے۔ مثلاً بولا جاتا ہے کہ بکر ورا البیت۔ بکر گھر سے باہر ہے۔ اس میں نہ متقید کرنے کی حاجت رہتی ہے۔ اور نہ تفسیر کی۔ تفسیر سے صرف اس بات پر نتیجہ ہوگی کہ لفظ ورا خروج کے معنی کا فائدہ دیتا ہے۔

قولہ الا انه ليس۔ جو ہر جسم نامی، جسم مطلق، متحرک بالارادہ ہونا۔ حساس ہونا۔ انسان اور فرس کے درمیان تمام مشترک نہیں ہے۔ اس لئے کہ تمام مشترک وہ جز ہے کہ جس کے علاوہ کوئی جز مشترک نہ ہو۔ اور اگر ہو بھی تو وہ اس تمام چیز مشترک ہی کا جز ہوگا۔ اور جو ہر، جسم نامی وغیرہ ایسے نہیں ہیں اس لئے کہ انسان اور فرس کے درمیان جو ہر مشترک ہے۔ اور جسم مطلق بھی دونوں میں مشترک ہے مگر

جسم جوہر کا جزر نہیں ہے۔ لہذا جسم نامی جسم مطلق، متحرک بالارادہ، حساس وغیرہ تمام جزر مشترک نہیں ہے۔ بلکہ انسان و فرس کے درمیان تمام جزر مشترک نہیں صرف حیوان ہی ہے۔

وہ بما یقال المراد بقاء المشترك مجموع الاجزاء المشتركة بينهما كالحیوان فانہ مجموع الجوهر و الجسم النافی والحساس والمتحرك بالارادة وھی اجزاء مشتركة بين الانسان والفرس وهو منقوض بالاجناس البسيطة كالجوهر لانه جنس عالی ولا يكون له جزء حتى يصح انه مجموع الاجزاء المشتركة فعبارة هذا الكلام وقع في البين فلنرجع الى ما كان فيه

ترجمہ

اور بسا اوقات کہا جاتا ہے۔ (یعنی کبھی کبھی یہ بھی کہا جاتا ہے)۔ کہ تمام مشترک سے مراد ان اجزاء کا مجموعہ ہے۔ جو دونوں کے درمیان مشترک ہوں جیسے حیوان کہ وہ جوہر جسم نامی، حساس، متحرک بالارادہ کا مجموعہ ہے۔ اور یہ سب اجزاء مشترک ہیں انسان اور فرس کے درمیان وہو منقوض بالاجناس البسيطة۔ اور یہ قول اجناس بسیطہ سے توڑ دیا گیا ہے۔ جیسے جوہر اس لئے کہ وہ جنس عالی ہے۔ اور اس کا کوئی جزر نہیں ہے۔ تاکہ یہ کہنا صحیح ہو کہ وہ (جوہر) اجزاء مشترک کا مجموعہ ہے۔ پس ہماری عبارت زیادہ بہتر اور درست ہے اور یہ بات درمیان میں آگئی تھی پس ہم جہاں تھے اس کی جانب رجوع کرتے ہیں۔ یعنی امدام بر سر مطلب۔

تشریح

قولہ، بما یقال المراد بقاء المشترك۔ تمام مشترک کے معنی امام رازی نے یہ بیان کئے ہیں۔ تمام مشترک اجزاء مشترک کا مجموعہ ہے۔ جیسے حیوان کہ انسان اور فرس کے درمیان جتنے اجزاء مشترک ہیں یعنی جوہر، جسم نامی، حساس، متحرک بالارادہ، حیوان ان سب کا مجموعہ ہے۔ شارح نے اس پر رد کیا ہے۔ فرماتے ہیں کہ یہ قول اجناس بسیطہ سے ٹوٹ جاتا ہے۔ یعنی جس ماہیت کا جزر تمام مشترک ہو۔ بالفاظ دیگر جنس قریب بسیط ہو اس پر یہ تعریف صادق نہیں آتی کیونکہ یہ بسیط ہے۔ اجزاء کا مجموعہ کس طرح صحیح ہو سکتا ہے۔ مثال کے طور پر جسم مطلق کا تمام جزر مشترک یعنی جنس قریب جوہر ہے اور وہ بسیط ہے۔ اس لئے کہ جنس عالی ہے۔ لہذا جوہر پر اجزاء مشترک کا مجموعہ ہونا صادق نہیں آتا ہے۔

الجواب۔ اس نقض کا جواب یہ دیا گیا ہے کہ امام رازی کی مراد عام ہے۔ خواہ اجزاء مشترک کا مجموعہ حقیقہ ہو یا حکماً ہو۔ بایں معنی کہ جزر مشترک اس سے خارج نہ ہو۔ جیسے علت تامہ میں پایا جاتا ہے۔ یعنی مایتوقف علیہ الشئ۔ اور یہی تعریف علت تامہ بسیط کو بھی شامل ہے۔ حالانکہ باری تعالیٰ قول ان کے عقل اول۔ کے لئے علت تامہ بسیطہ ہیں اور ان کے کوئی جزر نہیں ہے۔

قولہ وہو منقوعہ۔ جنس بسیط سے نقص وارد کرنا زیادہ مضبوط دلیل نہیں معلوم ہوتی۔ اس لئے اجناس بسیط کا تحقق منوع ہے۔ اور اگر ان کا انکار کر دیا جائے تو ایک ماہیت کے لئے اجزاء غیر متناہیہ کا ثبوت لازم آتا ہے۔ اور اس میں کوئی خرابی نہیں ہے۔ اس لئے اگر تسلسل لازم آئے گا تو وہ امور عقلیہ میں لازم آئے گا جو عقل کے ختم کرنے سے ختم ہو جائے گا۔

قولہ فی البدیل۔ شارح نے جز ماہیت کو جنس و فصل میں منقسم کیا تھا۔ اور پھر اس کی دلیل بیان کی ہے۔ جو مقدموں سے مرکب ہے۔ اول مقدمہ بصورت قضیہ منقطعہ ہے یعنی جزء الماہیۃ اما ان یکون تمام الجزء المشترك بین الماہیۃ و بین نوع آخر۔ ہو الجنس۔ یعنی جز ماہیت یا تمام جز مشترک ہوگا۔ ماہیت کے درمیان اور دوسری نوع کے درمیان تو وہ جنس ہے۔ ورنہ تو وہ فصل ہے اور مقدمہ اول چونکہ تمام مشترک کی تقسیم پر موقوف تھا۔ اس لئے دونوں تفسیریں مع متعلقات درمیان میں بیان کر دی گئیں۔ اور اب مصنف اصل مقصد کی طرف رجوع کرتے ہیں۔

فقول جزء الماہیۃ ان کان تمام الجزء المشترك بین الماہیۃ و بین نوع آخر فهو الجنس والا فهو الفصل اما الاول فلان جزء الماہیۃ اذا کان تمام الجزء المشترك بینہما و بین نوع آخر یکون مقولاً فی جواب ما هو بحسب الشوکیۃ المحضۃ لانه اذا سئل عن الماہیۃ وذلك النوع کان المطلوب تمام الماہیۃ المشتركة بینہما وهو ذلك الجزء واذا افرد الماہیۃ بالسؤال لم یصح ذلك الجزء لان یکون مقولاً فی الجواب لان المطلوب هو تمام الماہیۃ المختصة بالجزء لیکون تمام الماہیۃ المختصة اذ هو ما یتلک الشیء عنده وعن غیره فذلك الجزء انما یکون مقولاً فی جواب ما هو بحسب الشوکیۃ فقط ولا یغنی بالجنس الا هذا الحيوان فانه کمال الجزء المشترك بین ماہیۃ الانسان ونوع آخر کالفرس مثلاً حتی اذا سئل عن الانسان والفرس بما هو کان الجواب الحيوان وان افرد الانسان بالسؤال لم یصح للجواب الحيوان لان تمام ماہیۃ الحيوان الناطق لا الحيوان فقط

ترجمہ پس ہم کہتے ہیں کہ جز ماہیت اگر تمام جز مشترک ہو ماہیت اور نوع آخر کے درمیان تو وہ جنس ہے ورنہ پس وہ فصل ہے۔

اما الاول۔ بہر حال پہلا تو اس لئے کہ جز ماہیت جب تمام جز مشترک ہو اس ماہیت کے درمیان اور نوع آخر کے درمیان تو وہ ماہیت کے جواب میں محمول ہوگا باعتبار شرکت محمد کے اس لئے کہ جب ماہیت اور اس نوع کے بارے میں سوال کیا جائے گا تو مطلوب تمام وہ ماہیت ہوتی ہے جو ان دونوں کے درمیان مشترک ہو۔ اور وہ یہی جز ہے۔

واذا افرد الماهیة - اور جب مفرد لائی جائے سوال ماہیت سوال میں - (یعنی شئی واحد کو سوال میں ذکر کیا جائے) تو یہ جزر ملاحیت نہ رکھے گا کہ جواب میں محمول ہوگا)۔

لان المطلوب - اس لئے اس وقت مطلوب تمام ماہیت مختمہ ہوگی - اور وہ جزر تمام ماہیت مختمہ نہیں ہے اس لئے کہ وہ جز ایسا ہے کہ شئی اس سے اور اس کے غیر سے مرکب ہوئی ہے - پس وہ جز محمول ہوگا (لولا جائزہ لگا) فقط ما ہو بحسب الشرک کے جواب میں (نہ کہ خصوصیت مختمہ کے جواب میں)

ولانفی بالجنس الاھلۃ - اور ہم نہیں مراد لیتے جنس سے نیکن انہیں معنی کا : (یعنی جنس سے ہماری مراد صرف ہی ہوتی ہے) - جیسے حیوان کیونکہ حیوان تمام جزر مشترک ہے - انسان کی ماہیت اور نوع آخر جیسے فرس کے درمیان - جیسے جب سوال کیا جائے انسان اور فرس سے ماہما کے ذریعہ تو جواب حیوان ہوگا (یعنی کہا جائیگا الانسان والفرس ماہما تو جواب میں ہوگا الحيوان)

واذا افرد الانسان بالسؤال - اور سوال میں جب انسان کو تنہا ذکر کیا جائے تو جواب میں حیوان درست نہ ہوگا - کیونکہ انسان کی تمام ماہیت الحيوان الناطق ہے نہ کہ الحيوان فقط -

تشریح قولہ والا فھو الفصل - اگر وہ جزر تمام مشترک ماہیت اور نوع آخر کے درمیان نہ ہو تو وہ فصل ہے - پھر اس کی دو صورتیں ہیں ۱۔ وہ بالکل مشترک ہی نہ ہو - جیسے ناطق وہ ہوتا ہے کہ دوسری نوع میں بالکل نہیں پایا جاتا - ۲۔ مشترک ہو تمام جزر مشترک نہ ہو - جیسے حساس اور متحرک بالا رادہ ہے یہ دونوں ایسے جزر ہیں کہ انسان اور فرس میں مشترک ہیں - مگر تمام مشترک نہیں ہیں - لہذا یہ فصل بعید ہے -

درسموہ بانہ کلی مقول علی کثیرین مختلفین بالحقائق فی جواب ماھو فلفظ الکی مستدرک والمقول علی کثیرین جنس للخمسة ويخرج بالکثیرین الجزئی لانہ مقول علی واحد فيقال ہذا نريد وبقولنا مختلفین بالحقائق يخرج النوع لانہ مقول علی کثیرین متفقین بالحقائق فی جواب ماھو وبجواب ماھو يخرج الکليات البوائی اعنی الخاصة والفصل والعرض العام -

ترجمہ اور انہوں نے اس کی تعریف کی ہے کہ بیشک وہ (یعنی جنس) وہ کلی ہے جو کثیرین مختلفین بالحقائق پر ماہو کے جواب میں محمول ہو (بولی جائے) پس لفظ الکی مستدرک ہے - زائد ضرورت ہے - اور المقول علی کثیرین پانچوں کلیات کے لئے جنس ہے - (یعنی پانچوں کلیات میں مشترک ہے) - اور کثیرین کی قید سے جزئی خارج ہو جاتی ہے - اس لئے کہ وہ (یعنی جزئی) واحد بولی جاتی ہے - (مقول علی واحد ہوتی ہے) - پس کہا جاتا ہے ہذا زید یہ زید ہے - اور ہمارے قول مختلفین

بالحقیق کی قید سے نوع خارج ہو جاتی ہے۔ کیوں کہ وہ کثیرین متفقین بالحقائق پر بولی جاتی ہے مابہو کے جواب میں اور ہمارے قول فی جواب مابہو کی قید سے باقی کلیات خارج ہوتی ہیں یعنی خاصہ، عرض عام اور فصل۔

تشویش سوال :- جنس کی تعریف کو شارح نے ورموہ سے تعبیر کیا ہے۔ حالانکہ اس کے جزر کلی کو جنس کہتے ہیں۔ جواب اس کا یہ ہے کہ جنس اور فصل قریب سے مرکب ہوتی ہے تو تعریف مذکور میں جزر اول تو کلی ہے۔ مگر بعد کی قید یعنی مقول علی کثیرین وغیرہ الفاظ فصل نہیں ہیں۔ بلکہ عوارض ہیں اسوجہ سے کہ کسی چیز پر محمول یا مقول اسوقت کیا جاتا ہے جب وہ شئی حاصل ہو جائے اس لئے محمول واقع ہو جانا جنس، فصل اور نوع کے لئے فصل نہیں ہے کیوں کہ فصل ماہیت کا جزر ہوتی ہے۔ اور محمول ہونا ماہیت کے تام ہونے کے بعد عارض ہوتی ہے تو یہ تعریف خاصہ سے ہوئی اور جو تعریف خاصہ سے ہو وہ رسم ہوتی ہے رکہ حد۔

قوله فلفظ الکلی۔ شوارح فوائد قیود ذکر فرما رہے ہیں۔ شارح نے اس موقع پر بھی لفظ کلی کو ضرورت سے زائد بتایا ہے۔ حالانکہ ہم نے نوع کے بیان میں اس کی پوری تحقیق ذکر کر دی ہے۔ علامہ دوانی نے اس موقع پر لفظ الکلی کو جنس کے لئے مانا ہے۔ اور شیخ نے اشارات نامی کتاب میں جنس کی تعریف میں الکلی کا ذکر کیا ہے۔ اس لئے بے فائدہ ہونے کی کوئی وجہ نہیں ہے۔ یہ صرف شارح کی اپنی رائے ہو

قوله المقول علی کثیرین۔ جو کثیرین پر محمول ہو جنس کی تعریف میں المقول علی کثیرین جنس ہے۔ اسی طرح کلیات خمسہ کی تعریف میں یہ قید بمنزکہ جنس کے ہے۔

اعراض۔ اس پر دو اعتراضات وارد کئے جاتے ہیں۔ اول کلی اور اس کی تمام قسمیں مفرد کی اقسام ہیں۔ اور المقول علی کثیرین جملہ ہے یعنی مرکب ہے۔ اس لئے اس جملے کا مرکب ہونا کیوں کر صحیح ہو سکتا ہے۔

دوسرا اعتراض۔ یہ ہے کہ کثیرین کی قید سے جزئی خارج ہو جاتی ہے۔ اس کو خارج کرنے کیلئے یہ قید بڑھائی گئی ہے۔ اس لئے کہ جزئی واحد پر بولی جاتی ہے۔ اس لئے ثابت ہوا کہ المقول جزئی کے لئے بمنزلہ جنس کے ہے۔ اور کثیرین سے اس کو خارج کیا گیا ہے۔ لہذا یہ قید پانچوں کلیات کے بجائے چھ کے لئے بمنزلہ جنس ہے۔

الجواب :- محضی نے اس کی توجیہ ذکر کی ہے۔ وہ یہ کہ لفظ المقول علی کثیرین پانچ کلیات کے لئے بمنزلہ جنس ہے۔ اور لفظ القول چھ کے لئے جنس کے درجہ میں ہے۔

قوله لانه مقول علی واحد۔ جزئی محمول واقع ہوتی ہے۔ یا نہیں۔ محب اللہ صاحب بہاری صاحب سلم اور محقق دوانی فرماتے ہیں کہ جزئی کا محمول واقع ہونا جائز ہے۔ اور ماتن نے بھی اس کو درست کہا ہے۔ مگر علامہ تفتازانی کا قول ہے کہ مناطہ کا قول ہے کہ جزئی حقیقی محمول نہیں ہوتی۔ سید شریف نے فرمایا ہے کہ جزئی حقیقی کا واحد پر محمول ہونا باعتبار ظاہر کے ہے ورنہ حقیقت کے لحاظ سے جزئی حقیقی کسی چیز

پر محمول نہیں ہوتی۔

قال وهو قریب ان كان الجواب عن الماهية وعن بعض ما يشار كما فيه عين الجواب عنها وعن كل ما يشار كما فيه كالحيوان بالنسبة الى الانسان وبعيد ان كان الجواب عنها وعن بعض ما يشار كما فيه غير الجواب عنها وعن بعض آخر ويكون هناك جوابان ان كان بعيدا مرتبة واحدة كالجسم النامي بالنسبة الى الانسان وثلاثة جوابية ان كان بمرتبتين كالجسم واربع اجوبية ان كان بعيدا بثلاث مراتب كالجوهر وعلى هذا القياس

ترجمہ ماتن نے فرمایا اور وہ قریب ہے۔ (یعنی جنس) اگر وہ جواب واقع ماہیت اور بعض ان مشارکات کا جو اس کے ساتھ اس میں (اس جنس میں) شریک ہوں۔ بعینہ وہ جواب جو اس ماہیت اور تمام ان مشارکوں کا ہو جو اس میں شریک ہوں۔ جیسے الحيوان بہ نسبت الانسان کے (یعنی سوال دو ہیں، ماہیت کو کسی ایک شریک کیساتھ ملا کر سوال کریں تو جنس محمول ہو۔ اور اس ماہیت کو ایک شریک کے ساتھ دوسرے شریک کو بھی جمع کر لیں تو بھی جواب میں وہی جنس محمول ہو۔ جیسے الانسان ماہو، تو جواب حيوان ہو گا۔ اور الانسان والفرس والغنم والبقر ماہم، تو جواب میں وہی حيوان بولا جائے گا۔) وبعید ۱۔ اور جنس بعید ہے اگر جواب اس ماہیت کا اور بعض مشارکات جو اس میں شریک ہیں علاوہ ہو اس جواب کا جو ماہیت اور بعض دوسرے مشارکات کے سوال میں بولا جائے۔ ویکون هناك جوابان۔ اس موقع پر دو جواب ہوں گے اگر جنس بعید یہ یک مرتبہ ہے۔ جیسے جسم نامی بہ نسبت حيوان کے۔ اور جواب تین ہوں گے اگر جنس بعید ہو بہ دو مرتبہ ہے جیسے جسم مطلق۔ اور چار جوابات ہوں گے اگر وہ جنس بعید سہ مراتب ہے جیسے جوہر اور اسی پر دوسرے کو قیاس کر لیجئے۔ **تشریح** قولہ وهو قریب۔ شارح نے فرمایا چونکہ جنس کے مختلف مراتب ہیں۔ بعض عالی۔ بعض سافل اور متوسط اجناس ہیں۔ اس لئے جنس کی تعریف سے فارغ ہو کر ماتن نے اجناس کی ترتیب بیان فرمائی ہے۔ اور اس کی پوری تفصیل شارح نے ذکر فرمائی ہے۔

اقول القوم رتبوا الکليات حتى يتبين لهم التمثيل بها تسهيلا على المتعلم المبتدى فوضعوا الانسان ثم الحيوان ثم الجسم النامي ثم الجسم المطلق ثم الجوهر فالانسان نوع كما عرفت والحيوان جنس للانسان لانه تمام الماهية المشتركة بين الانسان والفرس وكذلك الجسم النامي جنس للانسان والنباتات لانه كمال الجزء المشترك بين الانسان والنباتات حتى اذا سئل

عنہما بہما ہما کان الجواب الجسم النامی وکذلک الجسم المطلق جنس له لانہ تمام الجزء المشترك بینہ و بین العبر مثلاً وکذلک الجوهر جنس له لانہ تمام الماہیة المشتركة بینہ و بین العقل فقد ظہر انہ یجوز ان یکون لہما ہیة واحدة اجناس مختلفة بعضها فوق بعض۔

ترجیمہ

شارح نے فرمایا۔ میں کہتا ہوں کہ قوم (مناطق) نے کلیات کی ترتیب دی ہے۔ تاکہ ان کے ساتھ مثال دینا آسان ہو جائے مبتدی طالب علم پر آسانی کا خیال کرتے ہوئے۔ پس انہوں نے پہلے الانسان کو وضع کیا۔ پھر اس کے فوق میں الحيوان کو، پھر اس کے فوق میں جسم نامی کو الجسم المطلق کو، پھر الجوہر کو،

پس الانسان کی اصطلاح میں نوع ہے جیسا کہ تم پہچان چکے ہو۔ اور الحيوان جنس ہے انسان کے لئے (یعنی انسان کی جنس قریب ہے) اس لئے کہ وہ (یعنی حیوان) ماہیت ہے جو انسان اور فرس وغیرہ کے درمیان تمام مشترک ہے۔ اسی طرح الجسم النامی بھی جنس ہے۔ انسان اور نباتات کے لئے۔ اس لئے کہ وہ (جسم نامی) تمام جزو مشترک ہے۔ انسان اور نباتات کے درمیان۔

یہاں تک جب ان سے ماہما کے ذریعہ سوال کیا جائے۔ تو جسم نامی جواب ہوگا۔ (یعنی الانسان والنباتات ماہما کہا جائے تو جواب میں جسم نامی بولا جائیگا)

و کذلک الجسم المطلق۔ اسی طرح جسم مطلق اس کے لئے (انسان کے لئے) جنس ہے۔ اس لئے کہ وہ (یعنی جسم مطلق) تمام ماہیت مشترک ہے انسان اور حجر کے درمیان۔ اور اسی طرح جوہر بھی انسان کی بعض ہے۔ کیونکہ جوہر تمام ماہیت مشترک انسان اور عقل کے درمیان)

فقد ظہر۔ ہماری اس تفصیل سے ظاہر ہو گیا کہ ماہیت واحدہ کے لئے جائز ہے کہ اجناس مختلفہ ہوں۔ اور ان اجناس میں سے بعض فوق ہو اور بعض تحت ہوں۔

تشریح

قولہ قد سابقوا۔ قواعد کلیہ کو اگر حسی مثالیں دے کر بیان کیا جاتا ہے تو وہ ہم طلباء کے ذہن نشین ہو جاتا ہے۔ اور طالب علم اس قابل بن جاتا ہے کہ مثال دے کر قواعد کو سمجھا سکے اور سمجھ سکے۔

اس لئے مناطق نے بھی منطق کے جملہ قواعد کو حسی مثالیں دے کر بیان کیا ہے۔ یہی طریقہ نوع جنس کی ترتیب میں بھی اختیار کیا ہے تاکہ طلباء آسانی سے سمجھ سکیں۔

قولہ بعضها فوق بعض۔ یہ بات تو آسانی سے سمجھ میں آ جاتی ہے کہ ماہیت واحدہ کے اجناس متعدد اور مختلف ہوں اور مراتب میں بعض بعض سے فوق میں واقع ہو۔ مثلاً انسان کی جنس جسم نامی بھی ہے یہ بعید بیک مرتبہ ہے۔ اسی طرح جسم مطلق بدو مرتبہ ہے۔ آیا یہ کہ ایک ماہیت کی اجناس متعددہ ایک ہی

درجہ کی ہو سکتی ہے یا نہیں تو ماہیت واحدہ کے لئے ایک ہی مرتبہ کی متعدد اجناس نہیں ہو سکتی۔ مرتبہ کے تفاوت کے ساتھ ایک ہی ماہیت کی متعدد اجناس کا ہونا جائز ہے۔ مثلاً انسان کے لئے اجناس متعددہ ہیں۔ بعض اوپر اور بعض نیچے۔ جیسے انسان کی جنس قریب حیوان ہے۔ اس کے اوپر جسم نامی پھر جسم مطلق وغیرہ ہیں ایک مرتبہ واحدہ میں مختلف اجناس ہوں گی۔ توشی کا اپنی ذاتیات سے استغناء لازم آئے گا۔ اور یہ باطل ہے۔

واذا انتقش هذا على صحيفة الخطوط فنقول الجنس اما قريب او بعيد لانه ان كان جوابا عن الماهية وعن بعض ما يشتركها في ذلك الجنس عين الجواب عنها وعن جميع مشاركتها فيه فهو القريب كالحيوان فانه الجواب عن السؤال عن الانسان والفرس وهو الجواب عنه وعن جميع الانواع المشاركة للانسان في الحيوانية وان كان جوابا عن الماهية وعن بعض مشاركتها في ذلك الجنس غير الجواب عنها وعن البعض الآخر فهو البعيد كالجسم النامي فان النباتات والحيوانات تشارك الانسان فيه وهو الجواب عنه وعن المشاركات النباتية لا المشاركات الحيوانية بل الجواب عنه وعن المشاركات الحيوانية الحيوان۔

ترجیح اور جب مذکورہ بات صحیفہ خاطر میں نقش ہو گئی تو اب ہم کہتے ہیں کہ جنس قریب ہوگی۔ یا البعد ہوگی۔ اس لئے کہ اگر ماہیت اور بعض ان مشارکات سے جو اس جسم میں شریک ہیں بعینہ جواب اس ماہیت اور جمیع مشارکات سے جو اس میں شریک ہیں تو وہ جنس قریب ہے۔ جیسے حیوان۔ کیوں کہ حیوان جواب ہے انسان اور فرس کے سوال کا۔ اور یہی جواب انسان اور ان تمام انواع کا ہے۔ جو انسان کے ساتھ حیوان ہونے میں شریک ہیں۔ (مثلاً انسان کے ساتھ حیوان ہونے میں دوسرے مشارکات میں خنم، بقرا، ابل، حمار، وغیرہ تو انسان کے ساتھ ان کو بھی سوال میں لایا جائے اور کہا جائے کہ الانسان والغنم والابل والحمار والبقرا ماہم تو جواب میں وہی حیوان آئے گا۔) وان كان الجواب عن الماهية۔ اور اگر جواب ماہیت اور بعض ان مشارکات کا جو اس ماہیت کے ساتھ اس جنس میں شریک ہیں۔ غیر ہو اس جواب کا جو اس ماہیت اور بعض مشارکات کا تھا۔ تو وہ جنس بعید ہے۔ جیسے جسم نامی کہ نباتات حیوانات انسان کے ساتھ اس میں شریک ہیں (یعنی جسم نامی) اور اس سے (یعنی انسان سے) اور مشارکات نباتیہ سے سوال کرنے میں وہ (یعنی جسم نامی) جواب میں بولا جائیگا۔ (مثلاً کہا جائے الانسان والنباتات ماہم تو جواب میں جسم نامی آئے گا۔)

لا المشاركات الحيوانية۔ ذکر مشارکات حیوانیہ کے (یعنی اگر انسان کو حیوان ہونے میں جو انواع

شریک ہیں۔ مثلاً غنم، بقر وغیرہ۔ اگر سوال کریں گے تو جواب میں جسم نامی نہ محمول ہوگا بلکہ حیوان جواب میں بولا جائیگا۔

بل الجواب عنه وعن المشاركات الحيوانية۔ بلکہ انسان اور مشارکات حیوانیہ کے سوال کے جواب میں الحيوان ہوگا۔ (مثلاً سوال کریں الانسان والفرس والغنم والبقر ماہم تو جواب میں الحيوان بولا جائیگا) تشکیک ہے قولہ لانه ان كان الجواب۔ یہ جنس قریب کی تعریف ہے جو کلی ماہیت اور بعض مشارکات سے سوال کرنے کے جواب میں محمول ہو وہی اس کلی ماہیت اور دیگر جمیع مشارکات کے جواب میں بولی جائے تو اسے جنس قریب کہتے ہیں یہ حیوان جنس قریب ہے۔ کیوں کہ جب ماہیت الانسان کو فرس کے ساتھ ملا کر سوال کریں تو حیوان جواب میں محمول ہوگا۔ نیز اگر انسان کو دیگر جمیع مشارکات سے ملا کر سوال کریں اور کہیں الانسان والفرس والغنم والبقر ماہم تو بھی جواب میں حيوان ہی بولا جائیگا اس لئے کہ ماہو۔ ماہی اور ماہیا۔ ماہن، ماہم وغیرہ سے پوری ماہیت مشترکہ کا سوال کرنا مقصود ہوتا ہے۔ اور ان سب کی ماہیت مشترکہ حیوان ہے۔ مگر یہ اس وقت ہے جب ماہیت کے افراد کثیر ہوں۔ اور اگر کسی ماہیت کا ایک ہی شریک ہے۔ تو جنس قریب ہونے کے لئے ایک ہی کے ساتھ شرکت کافی ہے قولہ عن جمیع مشارکاتہا۔ اس جگہ ایک سوال پیدا ہوتا ہے کہ جنس قریب کی یہ تعریف جنس بعید پر بھی صادق آتی ہے۔ اس لئے کہ یہ جسم نامی جو انسان کی بعید جنس ہے۔ انسان اور نباتات کے جواب میں بھی بولی جاتی ہے۔ اور انسان اور اس کے تمام مشارکات فرس، غنم، بقر نباتات کے جواب میں بھی محمول ہوتی ہے۔

الجواب۔ جمیع مشارکات سے ہر ہر فرد مراد ہے۔ نہ کہ مجموعہ مشارکات یعنی جمیع مشارکات میں سے ہر ہر فرد کو لے کر سوال کریں تو وہی ماہیت جواب میں بولی جائے۔ جو ایک شریک کے جواب میں بولی گئی ہے۔ اور جسم نامی ویسی کلی نہیں ہے۔ اس لئے کہ جب انسان کو نباتات کے ساتھ ملا کر سوال کریں تو جسم نامی جواب میں محمول ہوگی۔ اور اگر انسان کو فرس غنم کے ساتھ ملا کر سوال کریں تو جواب میں جسم نامی نہ محمول ہوگی بلکہ حیوان مقول ہوگا۔ لہذا جسم نامی پر جنس قریب کی تعریف صادق نہیں آتی۔

ویكون هناك جوابات ان كان الجنس بعیداً بمرتبة واحدة كالجسم النامي النسبة الى الانسان فان الحيوان جواب وهو جواب آخر وثلاثة اجوبة ان كان بعیداً بمرتبتين كالجسم المطلق بالقياس اليه فان الحيوان والجسم النامي جوابان وهو جواب ثالث واربعة اجوبة ان كان بعیداً بثلاث مراتب كالجوف فان الحيوان والجسم النامي والجسم اجوبة ثلاثة وهو جواب اربع وعلى هذا القياس فكلما يزيد البعد يزيد عليه عدد الاجوبة ويكون عدد الاجوبة

نہا ئند اُعلیٰ عدد مراتب البعد لواحد لان الجنس القریب جواب وکل مرتبۃ من مراتب البعد
جواب آخر۔

ترجمہ اور یہاں دو جواب ہوں گے اگر جنس بمرتبہ واحدہ بعید ہو۔ جیسے جسم نامی بہ نسبت انسان کے۔ کیوں کہ الحيوان ایک جواب ہے۔ اور وہ (جسم نامی) دوسرا جواب ہے۔
وثلاثۃ اجوبۃ۔ اور تین جوابات ہوں گے۔ اگر جنس بعید ومرتبہ میں ہوگی جیسے جسم مطلق۔ قیاس کرتے ہوئے اس کی طرف (یعنی انسان کی طرف) اس لئے کہ حیوان اور جنس نامی دو جواب ہوئے اور جسم مطلق تیسرا جواب ہے۔

واربع اجوبۃ ان کان بعیداً۔ اور جواب چار ہوں گے اگر جنس بعید بمراتب ثلاثۃ ہے جیسے جوہر کوئلہ الحيوان، الجسم النامی، اور الجسم المطلق تین جوابات ہوئے۔ اور یہ جوہر جو تھا جواب اور اس قیاس پر آگے بڑھنے کا جاؤ۔

فکما ہی زید۔ پس جس قدر بعد بڑھتا جائے گا اس پر جواب کا عدد زائد ہوتا رہے گا۔ اور جوابات کا عدد زائد ہوگا بعد کی تعداد کے مراتب پر ایک درجہ، کیوں کہ ایک جواب تو جنس قریب کا ہے۔ اور بعد کے مراتب میں سے ہر مرتبہ کے لئے اس کے مقابل ایک دوسرا جواب ہے۔ (لہذا جنس قریب والا ایک بعد اس پر ہر مرتبہ میں زائد رہے گا۔)

تشخیص قولہ، ویکون هنالك جوابات۔ اگر عبارت اس طرح ہوتی تو زیادہ بہتر ہوتا۔ کیوں کہ المقصد مراتب بعد کو پہچانتا ہے۔ جواب کی تعداد کا بیان کرنا مقصود نہیں ہے۔ ویکون بعداً بمرتبۃ ان کان هنالك جوابات۔ اگر ماہیت کے تمام ان افراد کو جو جنس میں شریک ہیں۔ ان میں سے ہر ہر فرد کو لے کر سوال کریں تو جواب اگر سب کا ایک ہی ہو تو اس کو جنس قریب کہتے ہیں۔ جیسے انسان اور اس کے وہ مشارکات جو حیوان ہونے میں انسان کے ساتھ شریک ہیں۔ مثلاً بقر، غنم، فرس وغیرہ ہر ایک سے سوال کے جواب میں حیوان ہی بولا جائے گا۔ اور اگر نباتات کو لے کر سوال کریں گے تو جواب میں جسم نامی محمول ہوگا۔ حیوان نہ بولا جائیگا۔ جواب بدل جائیگا۔ اس لئے اس کو جنس بعید کہیں گے۔ پس جسم نامی انسان کی جنس بعید ہے۔

اب جنس بعید بہ یک مرتبہ وبدو مرتبہ ولبعد مرتبہ بعید ہونے کا مطلب یہ ہے کہ ماہیت اور جنس بعید کے درمیان ایک جنس کا واسطہ ہو۔ جیسے انسان اور جسم نامی کے درمیان حیوان کا واسطہ ہے۔ اس لئے جسم نامی بعید بہ یک مرتبہ ہے۔

اسی طرح بعید بدو مرتبہ ہونے کا مطلب یہ ہے کہ ماہیت اور اس کے درمیان دو واسطے ہوں تو

بعید بدو مرتبہ ہوگی جیسے انسان اور جسم مطلق کے درمیان حیوان اور جسم نامی دو واسطے ہیں۔
 اور اگر درمیان میں تین جنسوں کا واسطہ ہو تو بعید لیسہ مراتب ہوگی۔ جیسے انسان اور جوہر کے درمیان جوہر
 جسم نامی جسم مطلق تین واسطے ہیں۔ اس لئے جوہر بعید لیسہ مرتبہ ہے۔
 خلاصہ یہ ہے کہ بعد کے مرتبے معلوم کرنے کے لئے ماہیت اور بعض مشارکات کے جواب کی تعداد
 دیکھی جائے گی۔ اگر جواب دو ہوں گے تو جنس بہ یک مرتبہ بعید ہوگی۔ اور اگر جواب تین ہوں گے تو
 جنس بعید بہ دو مرتبہ ہوگی۔

قال وان لم يكن تمام المشترك بينهما وبين نوع آخر فلا بد اما ان لا يكون مشتركا بين الماهية
 وبين نوع آخر اصلا كالناطق بالنسبة الى الانسان او يكون بعضا من تمام المشترك مساويا
 له كالحساس والالكان مشتركا بين الماهية وبين نوع آخر ولا يجوز ان يكون تمام المشترك
 بالنسبة الى ذلك النوع لان المقدار خلافا بل بعضه ولا يتسلل بل ينتهي الى ما يساويه
 فيكون فصل جنس وكيف ما كان يميز الماهية عن مشاركيها في جنس او في وجود فكان
 فصلا۔

ترجمہ ادا اگر وہ تمام مشترک نہ ہو اس ماہیت اور نوع آخر کے درمیان۔ پس ضروری
 ہے کہ یا وہ مشترک ہی نہ ہوگی ماہیت اور نوع کے آخر کے درمیان بالکل جیسے نطق
 نسبت کرتے ہوئے۔ انسان کی طرف یا تمام مشترک کا بعض اس کے مساوی ہوگا جیسے حساس۔
 والا لکان مشترکا۔ ورنہ البتہ وہ مشترک ہوگا۔ ماہیت اور نوع آخر کے درمیان اور جائز نہیں
 ہے کہ وہ تمام مشترک ہو نسبت کرتے ہوئے اس نوع کی طرف، کیوں کہ اس کے خلاف کو فرض کیا
 گیا ہے۔ بلکہ اس کا بعض ہوگی۔ اور تسلسل نہ ہوگا۔ بلکہ ماہیساوی پر سلسلہ منتهی ہو جائے گا۔
 وكيف ما كان۔ اور صورت جون سی بھی ہو۔ وہ ماہیت کو اس جنس میں جو مشترک ہیں ان سے
 تمیز دے گا۔ یا وجود میں شریک ہیں پس وہ فصل ہوگا۔

تشبیہ قولہ وان لم يكن إلہ۔ وہ کلی جو اپنے ماتحت افراد کی جز ہو اس کی دو صورتیں ہوتی ہیں
 اول یہ کہ وہ جز تمام مشترک ہو۔ دوسرا یہ کہ وہ تمام مشترک نہ ہو۔ مذکورہ عبارت
 میں ماتن نے دوسرے احتمال کو ذکر کیا ہے۔ اور اس کی پوری شرح شارح اقول سے کرتے ہیں۔

اقول هذا البيان للشق الثاني من الترويد وهو ان جزء الماهية ان لم يكن تمام الجزء المشترك

بینہما دین نوع آخریوں فصلاً ذلک لان اھد الامرین لازم علی ذلک التقدید وھو ان ذلک الجزء اما ان لا یكون مشتركاً اصلاً بین الماهیة ونوع آخر او یكون بعضاً من تمام المشترك مساویاً لہ وایا ما کان یكون فضلاً اما لزوم اھد الامرین فلان الجزء ان لم یکن تمام المشترك فاما ان لا یكون مشتركاً اصلاً لناطق وھو الامر الاول او یكون مشتركاً ولا یكون تمام المشترك بل بعضہ فذلک البعض اما ان یكون مبايناً تمام المشترك او اخص منه واعم منه او مساویاً لہ ولا جائز ان یكون مبايناً لہ لان الکلام فی الاجزاء المعمولۃ ومن المحال ان یكون المعمول علی الشئ مبايناً لہ ولا اخص نوجود الاعم بدون الاخص فیلزم وجود الكل بدون الجزء وانه محال۔

ترجمہ

میں کہتا ہوں کہ یہ تردید کی دوسری شق (دوسری صورت) کا بیان ہے۔ اور وہ یہ ہے کہ جزر ماہیت اگر تمام جزر مشترک نہ ہوتا ہیت اور نوع آخر کے درمیان تو وہ فصل ہے۔ اور یہ اس لئے کہ دو امور میں سے ایک لازم (ضروری) ہے۔ اس تقدیر پر اور وہ یہ ہے کہ بیشک یہ جز یا بالکل مشترک نہ ہوگا۔ ماہیت اور نوع آخر کے درمیان۔ یا تمام مشترک کا بعض ہوگا۔ اور اس کا مساوی ہوگا جو بھی صورت ہو وہ فصل ہے۔

اما لزوم اھد الامرین۔ بہر حال دو امور میں سے کسی ایک کا لازم ہونا تو اس لئے کہ جزر اگر تمام مشترک نہ ہو تو یا تو وہ جزر بالکل مشترک ہی نہ ہوگا۔ تو وہ نوع ہے۔ اور یہ امر اول ہے یا وہ جزر مشترک ہوگا۔ مگر تمام مشترک نہ ہوگا۔ بلکہ بعض مشترک ہوگا۔ پس یہ بعض یا تمام مشترک کا مباين ہوگا یا اس سے اخص ہوگا۔ یا اس سے اعم ہوگا۔ یا اس کے مساوی ہوگا۔

لا جائز ان یكون مبايناً۔ اور جائز نہیں ہے کہ وہ جزر تمام مشترک کا مباين ہو اس لئے کہ کلام اجزاء معمول میں ہے۔ (ایک مباين دوسرے مباين پر معمول نہیں ہوتا۔ اور جب معمول ہوگا تو مباين ہونا جائز نہیں ہے) اور محال ہے کہ معمول علی الشئ اس شئ کا مباين ہو۔

والاخص۔ اور وہ جزر تمام مشترک سے بھی اخص نہیں ہو سکتا۔ اس لئے کہ عام بغیر اخص کے پایا جاتا ہے (تو اس صورت میں) کل کا وجود بغیر جزر کے لازم آئے گا اور یہ محال ہے۔

تشریح

عن التوید۔ ماتن کی عبارت یہ ہے فان کان تمام الجزء المشترك بینہما دین نوع آخر۔ وان لم تکن تمام المشترك بینہما دین نوع آخر۔ جس پر ماتن نے اس جزر مشترک کی چند صورتیں اجمالاً بیان کی ہیں۔ شارح اس کو تردید سے تعبیر کرتے ہیں۔

تردید۔ کسی دعوے کو اِما اور اَوْ سے بیان کرنا تردید کہلاتا ہے۔ گویا فلاں چیز یا یہ ہوگی اور یا یہ ہوگی۔ مطلب یہ ہے کہ اس کے علاوہ تیسری صورت نہیں نکل سکتی ہے۔ گویا تردید میں ایک قسم کا صحر

بیان کیا جاتا ہے۔

اب مائن کی تردید کا حاصل سمجھ لیجئے۔ حاصل تردید کا یہ ہے کہ وہ جز یا ماہیت اور نوع آخر کے درمیان تمام مشترک ہوگا۔ یا تمام مشترک نہ ہوگا۔ یا پھر تردید سے مراد وہ تردید ہے جسکو شارح نے بیان کیا ہے۔ یعنی شارح نے جز ماہیت کے مخفی الجنس والفصل ہونے کی دلیل میں ذکر کی ہے۔ یعنی کہا ہے۔ لانه اما ان یکون تمام اجزاء المشترك بین الماهیة و بین نوع اخر او لایکون۔

اور شارح کا قول وهو ان الجزء الماهیة میں ہو کا مرجع بیان ہے نہ کہ شق ثانی اور عبارت کا مطلب یہ ہوگا کہ وهو ای البیان ان جزء الماهیة ان لم یکن تمام الجزء المشترك الی یعنی جز ماہیت اگر تمام جز مشترک نہیں ہے۔ تو وہ جنس ہے۔ جس کا بیان سابق میں گزریکا ہے اور اگر تمام جز مشترک نہ ہو تو وہ فصل ہے۔ اسی کو یہاں بیان کرتے ہیں۔

قولہ مساوی الی۔ اعتراض۔ وہ جز جو تمام مشترک نہ ہو وہ فصل ہے۔ یہ دعویٰ موقوف نہیں ہے۔ کہ جو چیز تمام مشترک کا بعض ہو وہ تمام مشترک کے مساوی بھی ہو اس لئے کہ وہ اس انحصار بھی ہو۔ تب بھی اس کو تمیز دے گا۔ تو مساوات کی قید لگانے کی کیا ضرورت ہے۔

جواب۔ فصل تو وہی جز ہے جو غیر مشترک ہو اور ماہیت کے تمام افراد کے لئے ممیز ہو اگر ممیز تمام مشترک سے انحصار ہوگا۔ تو جمیع افراد کے لئے ممیز ہونا کوئی ضروری نہیں ہے۔ بلکہ انحصار ہونے کی صورت میں بعض افراد کو تمیز دے گا۔ اور بعض کو نہ دے گا۔ اس لئے مساوات کی قید ضروری ہے قولہ بل بعضہ۔ اگر ماہیت کا جز مشترک ہے مگر تمام مشترک نہ ہو تو ظاہر ہے کہ وہ تمام مشترک بعض ہی ہوگا۔ اس پر دلیل قائم کرنے کی ضرورت نہیں۔ غالباً شارح نے اس دعوے پر دلیل ذکر نہیں کیا صرف مساوی ہونے کی ضرورت پر دلیل کا ذکر کیا ہے۔

قولہ اما ان یکون مبائن۔ ماہیت کا جز تمام مشترک کا بعض ہو۔ تو اس کی چار صورتیں عقلاً نکلتی ہیں ۱۔ وہ جز ماہیت تمام مشترک کا مبائن ہو۔ ۲۔ تمام مشترک سے انحصار ہو۔ ۳۔ تمام مشترک سے اعم ہو۔ ۴۔ تمام مشترک سے مساوی ہو۔ ان چاروں صورتوں میں سے جز ماہیت صرف مساوی ہونے کی صورت میں تمیز دے گا۔ باقی صورتوں میں تمیز نہیں دے سکتا۔

قولہ ادا عدمہ۔ یہ تردید عامر نہیں ہے۔ اس لئے کہ ابھی ایک صورت عام من وجہ کی باقی رہ گئی ہے۔ تو اس کا جواب یہ ہے کہ اعم مطلق میں اعم من وجہ داخل ہے۔ اس لئے جب اعم مطلق کی نفی ہو گئی تو اعم من وجہ کی نفی ہو گئی۔ کیوں کہ دونوں امتیاز کا فائدہ نہیں دیتے۔

قولہ لان الکلام۔ بعض مشترک کا تمام مشترک کے مبائن ہونا باطل ہے۔ وجہ یہ ہے کہ یہاں ظام ان اجزاء میں ہو رہا ہے۔ جو ایک دوسرے پر محمول ہوتے ہیں یعنی تمام مشترک اور بعض مشترک

دونوں ماہیت پر محمول ہوتے ہیں۔ اور جب ماہیت پر محمول ہوں گے۔ تو دونوں آپس میں بھی محمول ہوں گے جیسے حیوان اور ناطق اجزاء محمول ہیں۔ جو کل پر یعنی انسان پر محمول ہوتے ہیں کہا جاتا ہے الحيوان ناطق۔ اور جب بعض مشترک تمام مشترک پر محمول ہو گیا۔ تو مبائن ہونا باطل ہو گیا۔ اس لئے ایک مبائن اپنے مبائن پر محمول نہیں ہو کر تا۔ اس لئے پہلا دعویٰ یعنی بعض مشترک کا تمام مشترک کے مبائن ہونا باطل ہو گیا۔

قولہ ولا اخص منہ۔ اسی طرح بعض مشترک تمام سے اخص ہو یہ بھی باطل ہے۔ اس لئے عام بغیر خاص کے پایا جاسکتا ہے۔ جیسے حیوان عام اور انسان خاص ہے۔ فرس میں حیوان پایا جاتا ہے۔ مگر انسان نہیں پایا جاتا۔ اس لئے اگر بعض مشترک کو تمام مشترک سے اخص مانتے ہیں تو اخص کا وجود بغیر عام کے وجود کے لازم آتا ہے جو کہ باطل ہے۔

ولا اعم لان بعض تمام المشتركين بين الماهية ونوع اخر لو كان اعم من تمام المشتركين لان موجوداً في نوع اخر يردون تمام المشتركين تحقيقاً للمعنى العموم فيكون مشتركاً بين الماهية وذلك النوع الذي هو بائنا اعم تمام المشتركين لوجوده فيهما فاما ان يكون تمام المشتركين بينهما وهو محال لان المقدس ان الجزء ليس تمام المشتركين بين الماهية ونوع مما من الانواع واما ان لا يكون تمام المشتركين بل بعضاً منه فكون للماهية تمام المشتركين احدهما تمام المشتركين بين الماهية وبين النوع الذي هو بائنا اعم تمام المشتركين بين النوع الثاني الذي هو بائنا اعم تمام المشتركين الاول وح لو كان بعض تمام المشتركين بين الماهية والنوع الثاني اعم منه لكان موجوداً في نوع اخر يردون تمام المشتركين الثاني فيكون مشتركاً بين الماهية وذلك النوع الثالث الذي هو بائنا اعم تمام المشتركين الثاني فليس تمام المشتركين بينهما بل بعضه فيحصل تمام المشتركين الثالث واهل مجراً فاما ان يوجد تمام المشتركين الى غير النهاية او ينتهي الى بعض تمام المشتركين مساو له والاول محال والتركيب الماهية من اجزاء غير متشابهة

ترجمہ اور نہ وہ جزو مشترک اعم ہو سکتا ہے۔ اس لئے کہ بعض تمام مشترک ماہیت اور نوع آخر کے درمیان اگر تمام مشترک سے اعم ہو تو وہ نوع آخر میں تمام مشترک کے بغیر موجود ہوگا۔ عموم کے معنی کو ثابت کرنے کے لئے۔ پس وہ (جزو مشترک) مشترک ہوگا ماہیت کے درمیان اور اس نوع کے درمیان جو تمام مشترک کے مقابل ہے۔ اس لئے کہ وہ دونوں میں پایا جاتا ہے۔

فاما ان یکون تمام المشترك بينهما. پس وہ یا تو دونوں کے درمیان تمام مشترک ہوگا تو یہ محال ہے۔ اس لئے کہ مفروض یہ ہے کہ جزر تمام مشترک نہیں ہے ماہیت اور نوع آخر کے درمیان الخواص میں سے۔ واما ان لا یکون تمام المشترك۔ اور یا وہ تمام مشترک نہیں ہوگا۔ بلکہ اس کا بعض ہوگا۔ فیکون للماهیة۔ پس ماہیت کے لئے دو تمام مشترک ہو جائیں گے۔ ایک ان میں سے ماہیت اور نوع آخر کے درمیان مشترک ہوگا اور یہ نوع وہ نوع ہے جو اس کے مقابل ہے۔ اور دوسرا ان میں سے تمام مشترک ہے اس کے (ماہیت کے) درمیان اور نوع ثانی کے درمیان۔ اور نوع ثانی وہ ہے۔ جو اول تمام مشترک کے مقابل ہے۔

وہ لو کہ بعض تمام المشترك۔ اور اس وقت اگر تمام مشترک کا بعض ماہیت اور نوع ثانی کے درمیان تمام مشترک سے اعم ہو تو البتہ وہ نوع آخر میں بھی پایا جائے گا۔ تمام مشترک ثانی کے بغیر پس مشترک ہو جائیگا ماہیت اور نوع ثالث کے درمیان، وہ نوع ثالث جو تمام مشترک کے مقابل ہے حالانکہ وہ دونوں کے درمیان تمام مشترک نہیں ہے۔ بلکہ اس کا بعض ہے تو یہاں ایک تیسرا تمام مشترک حاصل ہو گیا۔

دھلم جزا۔ اور اسی طرح تمام مشترک رابع و خامس وغیرہ نکتے چلے جائیں۔ پس یا تمام مشترک بغیر نہایت تک لازم آئیں گے۔ یا بعض تمام مشترک مساوی پر متفق ہو جائیگا۔ اور پہلی صورت محال ہے ورنہ ایک ماہیت البتہ اجزاء غیر متناہید سے مرکب ہو جائے گی۔

تشریح قولہ ولا اعم۔ یہاں سے تیسرے احتمال کو شارح نے باطل کیا ہے کہ بعض تمام مشترک تمام مشترک سے اعم نہیں ہو سکتا۔ کیوں کہ اگر بعض مشترک تمام مشترک سے عام ہو تو اس قاعدے کے مطابق کہ عام بغیر خاص کے پایا جاسکتا ہے۔ اس لئے بعض مشترک موجود ہوگا نوع آخر میں۔ اور تمام مشترک وہاں یعنی نوع آخر میں موجود نہ ہوگا۔ اور بعض مشترک ماہیت اور اس نوع کے درمیان مشترک ہوگا۔ جو اول تمام مشترک کے مقابل ہے۔

اب اس کی دو صورتیں ہیں۔ اول یا بعض ان دونوں میں تمام مشترک ہوگا۔ یا تمام مشترک کا بعض ہوگا۔ اول چونکہ خلاف مفروض ہے یعنی تمام مشترک ہونا باطل ہے۔ اس لئے ثابت ہو گیا کہ وہ تمام مشترک کا بعض ہوگا۔ لہذا نتیجہ نکلا کہ ماہیت کے دو تمام مشترک ہیں۔ اور وہ ان دونوں کا بعض ہے۔ اب اس بعض تمام مشترک کے لئے پھر سوال پیدا ہوگا کہ یہ تمام مشترک کے مساوی ہے۔ یا اس سے عام ہے۔ اگر مساوی ہے تو ہمارا دعویٰ ثابت ہے۔ اور اگر عام ہے تو دوسرے تمام مشترک کے بغیر نوع آخر میں پایا جائیگا۔

اب یہ بالکل واضح ہے کہ ماہیت اور دوسری نوع کے درمیان تمام مشترک نہیں ہو سکتا۔ ورنہ خلاف مفروض لازم آئے گا۔ لہذا وہ لامحالہ تمام مشترک کا بعض ہوگا۔ اس طرح تمام مشترک تین ہونگے

اسی طرح سلسلہ جاری رہے گا۔ تو غیر متناہی سلسلہ لازم آئیگا۔ جو کہ محال ہے۔ اس لئے ثابت ہوا کہ بعض تمام مشترک کا تمام مشترک سے اعم ہونا باطل ہے۔

قولہ لکان موجود اتنی نوع آخر۔ بعض مشترک اگر تمام مشترک سے عام ہوگا تو ماہیت میں بھی پایا جائیگا اور دوسری نوع میں بھی پایا جائیگا۔ مگر اس پر اعتراض یہ ہے کہ نوع آخر میں موجود ہونے سے مراد اگر یہ ہے کہ یہ جزو نوع آخر پر محمول ہوتا ہے۔ تو یہ تسلیم نہیں ہے۔ اس لئے کہ اس کا اعم ہونا اس پر موقوف نہیں ہے۔ بلکہ اس کا نوع آخر پر صادق آجانا کافی ہے۔ خواہ عرض ہونے کی شکل میں ہو۔ اور اگر عام ہونے سے مراد یہ ہے کہ یہ نوع آخر پر بھی صادق آتا ہے۔ تو یہ تسلیم ہے مگر اس سے یہ لازم نہیں آتا کہ وہ جزو اس ماہیت اور نوع آخر کے درمیان بعض مشترک ہے۔ لہذا یہاں بعض تمام مشترک دوسرے درجے میں لازم نہیں آیا۔ غیر متناہی تمام مشترک لازم آنا تو دور کی بات ہے۔ اس اعتراض کا رد ہم کو نہیں ملا۔

قولہ فاما ان یوجد تمام المشترك الی غیر النہایۃ۔ پس یا تمام مشترک الالی النہایۃ لازم آئیں گے یا بعض تمام مشترک مساوی پر منتهی ہو جائیگا۔

یہ بات تسخیم شدہ ہے کہ عقل جب تک اجزاء عقلیہ کا اعتبار نہ کرے تب تک اجزاء عقلیہ کا وجود نہیں ہوگا۔ اور چونکہ عقل کو غیر متناہی اعتبار پر قدرت نہیں ہے۔ اس لئے عقل کا اعتبار کسی نہ کسی حد تک منتهی ہو جائے گا۔ اور جب یہ قاعدہ مسلم ہے۔ تو اب یہ ممکن ہے کہ تمام مشترک غیر متناہیہ موجود نہ ہوں۔ اور نہ ایسے تمام مشترک کی طرف انتہاء موجود ہو۔ جس کے یہ بعض مساوی ہے بلکہ عقل کا اعتبار ختم ہو جائے گا۔ جواب :- تمام مشترک کا غیر متناہی تعداد میں موجود ہونے سے مراد یہ ہے کہ سلسلہ کسی ایسی حد پر نہ رک جائے۔ جس کے بعد عقل کے لئے دوسرے تمام مشترک کا اعتبار کرنا ناممکن ہو۔

فقلہ ولا یتسلسل لیس علی ما ینفولان التیس هو ترتیب امور غیر متناہیۃ ولم یلزم من الدلیل ترتیب اجزاء الماہیۃ وانہا یلزم ذلک لوکان تمام المشترك الثانی جزء من تمام المشترك الاول وهو غیر لازم ولعلہ اماد بالتس وجود امور غیر متناہیۃ فی الماہیۃ لکنہ خلاف المعارف واذا بطلت الاقسام الثلاثۃ تعین ان تكون بعض تمام المشترك مساویا لہ وهو الامر الثانی واما ان الجزء فصل علی تقدیر کل واحد من الامرین فلانہ ان لم یکن مشترکا اصلا یكون مختصا بما فیكون ممیزا الماہیۃ عن غیرها وان کان بعض تمام المشترك مساویا لہ فیکون فصلا لتمام المشترك الاختصاصہ بہ وتمام المشترك جنس فیکون فصل جنس فیکون فصلا للماہیۃ لانہا ممیزا الجنس عن جمیع اغیارہ وجمیع اغیار الجنس بعض اغیار الماہیۃ

فیکون مہیزا بلہا مہیۃ عن بعض اغیارہا ولا لغنی بالفصل الامہیز الماہیۃ فی الجملة والی ہذا الاسماء بقولہ
 وکیف ما کان ای سوا ولہ یکن الجزء مشترکا اصلا او یكون بعضا من تمام المشترك مساویا لہ فہو
 مہیزا الماہیۃ عن مشارکہا فی جنس لہا او وجود فیکون فصلا۔

ترجمہ پس ماتن کا قول ولا یتسلسل مناسب مقام پر نہیں ہے۔ اس لئے کہ تسلسل امور غیر متناہیہ
 کے ترتب کا نام ہے۔ اور دلیل سے ماہیت کے اجزاء کا ترتب لازم نہیں آتا۔ اور بیشک ترتب
 لازم آتا اگر تمام مشترک ثانی جزئی پر واقع ہوتا تمام مشترک اول کا اور وہ لازم نہیں آتا۔
 ولعلہ اساد۔ اور شاید ماتن نے تسلسل سے ماہیت میں امور غیر متناہیہ کا وجود مراد لیا ہے۔ مگر یعرف
 کے خلاف ہے۔ اور جب تینوں اقسام باطل ہو گئیں تو متعین ہو گیا کہ تمام مشترک کا بعض تمام مشترک
 کے مساوی ہے۔ اور یہ امر ثانی ہے۔

واما ان الجزء فصل۔ اور بہر حال یہ دعویٰ کہ وہ جزر فصل ہے۔ دونوں امور میں سے ہر ایک صورت
 میں۔ تو اس کی دلیل یہ ہے کہ اگر وہ جزر مشترک نہ ہوگا۔ تو اس کے ساتھ فخص ہوگا۔ تو پس وہ اس
 ماہیت کو اس کے غیر سے تمیز دینے والا ہے۔ اور اگر تمام مشترک کا بعض تمام مشترک کے مساوی ہو تو وہ
 تمام مشترک کے لئے فصل ہوگا۔ اس کے ساتھ اس کے خاص ہونے کی وجہ سے۔ (یعنی بعض تمام مشترک
 تمام مشترک کے ساتھ خاص ہونے کی وجہ سے غیر سے اس کو تمیز دے گا۔ اور اس کے لئے فصل ہو جائیگا۔
 وتمام المشترك۔ اور تمام مشترک اس کی جنس ہوگا پس وہ جنس کی فصل واقع ہوگا۔ اور ماہیت
 کے لئے فصل، کیوں کہ جب اس نے جنس کو تمام اغیار سے فصل دیدیا۔ اور جنس کے جمیع اغیار ماہیت
 کے بعض اغیار میں۔ پس ہو جائیگا وہ تمیز دینے والا ماہیت کو اس کے بعض اغیار سے۔

ولا لغنی بالفصل۔ اور ہم فصل سے مراد نہیں لئے مگر غیر ماہیت فی الجملة (یعنی جو ماہیت کو فی الجملة
 تمیز دینے والا ہو) اور اسی کی جانب ماتن نے اشارہ کیا ہے۔ اپنے قول وکیف ما کان سے یعنی برابر ہے۔
 کہ وہ جزر بالکل مشترک نہ ہو یا وہ تمام مشترک کا بعض ہو یا اس کے مساوی ہو پس وہ جزر ماہیت
 کو تمیز دیتا ہے۔ ماہیت کے مشارکات سے اس کی جنس میں یا اس کے وجود میں پس وہ فصل ہوگا۔

تشریح قولہ لیس علی ما ینبغی۔ شارح نے اس جگہ ماتن پر رد کیا ہے۔ کہ اس جگہ لا یتسلسل
 کہنا بے محل ہے۔ اس وجہ سے کہ تسلسل امور غیر متناہیہ کے مرتب ہونے کو کہتے ہیں۔

جب کہ دلیل سے اجزاء ماہیت کا ترتب لازم نہیں آتا۔ امور غیر متناہیہ کا ترتب اس صورت میں لازم
 آسکتا تھا۔ جب غیر متناہی تمام مشترک میں سے ہر ایک دوسرے کا جزر ہوتا۔ حالانکہ دلیل سے لازم
 آتا ہے کہ تمام مشترک انتہا نہیں یعنی غیر متناہی نہ یہ کہ ان میں سے ہر ایک دوسرے کا جزر واقع ہو

قولہ دلحدہ۔ پھر شارح نے ماتن کے قول کی تاویل فرمائی۔ اور کہا ممکن ہے کہ ماتن نے تسلسل پول کر امور غیر متناہیہ مراد لیا ہو۔ ترتب امور غیر متناہیہ مراد نہ لیا ہو۔ اب لای تسلسل کہنا درست ہو جائے گا۔ مگر متعارف نہیں ہے۔ یعنی عرف کے خلاف ہے۔ اس لئے کہ تسلسل کے معنی متعارف امور غیر متناہیہ کا ترتب ہے قولہ واذا بطلت۔ جب مشترک کے تینوں احتمالات باطل ہو گئے (یعنی انحصار ہونا، اعم ہونا، اور مباحث ہونا) تو اب جو تھا احتمال یعنی بعض تمام مشترک، تمام مشترک کا مساوی ہو۔

قولہ دامان الجزء فصل۔ یہاں سے جز مشترک کا فصل ہونا ثابت کیا ہے۔ یعنی اگر ماہیت کا جز تمام مشترک نہ ہو یا بعض ہو تمام مشترک کا اور مساوی ہو۔

پہلی صورت میں اس وجہ سے کہ جب وہ جز مشترک نہ ہو گا۔ تو صرف ماہیت ہی کے ساتھ نقص ہو گا۔ تو ماہیتوں سے اس کو ممتاز کر دیگا۔ اور اسی جز کو فصل کہتے ہیں جو تمیز دینے والا ہو۔

اور دوسری صورت میں وہ جز اس لئے فصل کرے گا کہ جب وہ بعض مشترک ہے۔ اور تمام مشترک کا مساوی ہے تو وہ تمام مشترک کے لئے فصل ہو گا۔ اور تمام مشترک ماہیت کے لئے جنس ہے۔ تو وہ جز ماہیت کی جنس کے لئے فصل ثابت ہوا۔ جنس ماہیت کی فصل ماہیت کی فصل ہو کر رہتی ہے۔ اس لئے کہ جب وہ جنس کے جز کو جمیع ماسوا سے تمیز دے گا۔ تو ماہیت کو بھی بعض ماسوا سے تمیز دے گا۔ کیوں کہ جنس ماعداء ماہیت کے بعض ماعداء ہوتے ہیں۔ اور ماہیت کی وہ فصل ہوتی ہے۔ جوئی الجملہ ماہیت کو ماسوا سے تمیز دے گا۔ خواہ تمام ماعداء سے یا بعض ماعداء سے تمیز دے۔

قولہ وجمیع اغیار الجنس۔ یعنی جو جنس کے جمیع اغیار ہیں وہ ماہیت کے بعض ماعداء ہیں۔ اس لئے کہ جنس اغیار وہ ہوتے ہیں۔ جن پر جنس کی نقیض صادق آئے۔ اسی طرح ماہیت کے اغیار وہ ہیں جن پر ماہیت کی نقیض صادق آئے۔ نیز جنس عام اور ماہیت اس کے مقابل میں انحصار ہوتی ہے۔ اس لئے جنس کی نقیض خاص ہوگی اور ماہیت کی نقیض عام ہوگی۔ لہذا ماہیت کی نقیض کے افراد جنس کی نقیض کے افراد سے نسبت زائد ہوں گے۔ اور نقیض کے افراد اغیار ہیں تو جنس کے اغیار ماہیت کے بھی اغیار ہیں۔ اور اس کے علاوہ بھی ہیں تو جنس کے اغیار ماہیت کے بعض اغیار ہوں گے۔

قولہ سواۓ۔ یہ کیف ماکان کی تفسیر ہے جو شرط و جزاء کے درمیان واقع ہے۔ اس لئے کہ کیف ماکان شرط اور نفی غیر الماہیۃ اس کی جزا ہے۔

واما قال فی جنس او وجود لان اللانہم من الدلیل لیس الا ان الجزء اذ المیکن تمام المشاکلہ
یکون ممیزا لہائی الجملة وهو الفصل واما انہ یکون ممیزا عن المشارکات الجنسیۃ حتی اذا کان
لہا ہیۃ فصل وہ ان یکون لہا جنس فلا یلزم من الدلیل فالماہیۃ ان کان لہا جنس

كان فصلها مميزا لها عن المشاركات الجنسية وان لم يكن لها جنس فلا اقل من ان يكون لها مشاركات في الوجود والشيئة وح يكون فصلها مميزا لها منها ويمكن اختصار الدليل بحذف النسب الرابع بان يقال بعض تمام المشترك ان لم يكن مشتركا بين تمام المشترك وبين نوع آخر فيكون مختصا بتمام المشترك فيكون بعضا له فيكون فصلا للماهية وان كان مشتركا بين الماهية وذلك النوع فلم يكن تمام المشترك بينهما فيكون بعضا من تمام المشترك بين الماهية والنوع الثاني وهكذا الا يقال هو جزء الماهية في الجنس والفصل بط لان الجوهر الناطق والجوهر الحساس مثلا جزء ماهية الانسان مع انه ليس بجنس ولا فصل لانا نقول الكلام في الاجزاء المفردة لاني مطلق الاجزاء وهذا ما وعدنا في صدر البحث

ترجمہ اور مانتے فرمایا فی جنس او وجود۔ اس لئے کہ دلیل سے لازم نہیں آتا مگر یہ کہ جزر جب تمام مشترک نہ ہو تو وہ فی الجملہ ممیز ہوگا۔ اور یہی فصل ہے۔

واما انه يكون مميزا عن المشاركات - اذ هو في حاله دعوى انه جميع مشاركات جنسية من غير هوگا۔ حتی کہ جب ماہیت کے لئے کوئی فصل ہو تو واجب ہے کہ اس کے لئے جنس بھی ہو تو یہ دلیل سے لازم نہیں آتا۔ (یعنی ثابت نہیں ہوتا۔) پس ماہیت اگر اس کے لئے جنس ہو تو اس کی فصل اسکے لئے ممیز ہوگی مشارکات جنسیہ سے۔ اور اگر اس کے لئے جنس نہ ہو تو اس سے کم نہیں ہے کہ (یعنی کم از کم اس قدر ضرور ہوگا۔) کہ اس کے لئے مشارکات وجود اور شئییت میں ہوں گے۔ اور اس وقت اس کی فصل ان کے لئے ممیز ہوگی۔

ويمكن اختصار الدليل - مذکورہ دلیل کو مختصر کر دینا بھی ممکن ہے۔ چاروں نسبتوں کو حذف کر کے بایں طور کہ کہا جائے کہ بعض تمام مشترک اگر مشترک نہ ہو تمام مشترک کے درمیان اور نوع آخر کے درمیان تو پس وہ تمام مشترک کے ساتھ غفص ہوگی پس ہوگی فصل اس کے لئے، پس ہوگی فصل ماہیت کے لئے۔ اور اگر دونوں کے درمیان مشترک ہو تو مشترک ہوگی ماہیت اور اس نوع کے درمیان پس نہ ہوگی تمام مشترک دونوں کے درمیان۔ پس ہوگی تمام مشترک کالجنس ماہیت اور نوع ثانی کے درمیان اور اسی طرح سلسلہ جاری رہے گا۔

لا يقال حصوا الماهية في الجنس والفصل - اعتراض نہ کیا جائے کہ جزر ماہیت کو جنس اور فصل میں منحصر کرنا باطل ہے۔ اس لئے کہ جوہر ناطق اور جوہر حساس مثال کے طور پر ماہیت انسان کے جزر ہیں باوجود اس کے کہ نہ جنس ہیں اور نہ فصل ہیں۔

لانا نقول - اس لئے کہ ہم جواب دیں گے بات اجزاء مفردہ میں پوری ہے۔ مطلق اجزاء میں نہیں یہ وہ بیان ہے جس کا ہم نے شروع بحث میں وعدہ کیا تھا۔

تشیہ قولہ وانہا قال - ماتن لے فی جنس اور وجود "کہا ہے۔ کیوں کہ دلیل سے صرف یہ ثابت ہوتا ہے کہ ماہیت کا جز اگر تمام مشترک نہ ہو وہ ممیز فی الجملہ ہوگا۔ آیا یہ دعویٰ کہ وہ جزر ماہیت تمام مشترک نہ ہونے کی صورت میں جنس کے مشارکات سے بھی تمیز دے گا۔ یا نہیں تو مذکور دلیل سے یہ ثابت نہیں ہوتا۔

اس لئے اس جگہ دونوں احتمال ہیں کہ وہ جزر ماہیت مشارکات جنس سے تمیز دے۔ یا مشارکات فی الوجود سے تمیز دے۔ اس لئے اگر اس ماہیت کے لئے کوئی جنس ہے تو مشارکات جنس سے تمیز دے گا۔ لیکن اگر جنس نہ ہو تو اس سے کم نہیں ہے کہ وہ مشارکات فی الوجود سے تمیز تو دے گا ہی مثلاً ایک ماہیت ہے۔ جس کے دو مساوی اجزاء ہیں تو یہ دونوں جز اس ماہیت کے لئے فصل کا کام دیں گے۔ اور اس ماہیت کو ضعی ہونے میں جو اس کے شریک ہیں یا وجود میں شریک ہیں یہ اجزاء ان سے ماہیت کو امتیاز دیں گے۔

قولہ ولان اللانہم عن الدلیل - اعتراض ہے ماتن کا قول و کیف ما کان دلیل کا ایک مقدمہ ہے نتیجہ نہیں ہے۔ لہذا شارح کا لان اللانہم عن الدلیل کہنا غلط ہے۔

جواب ۱۔ دلیل سے وہ دلیل مراد ہے۔ نہیں جس کی بحث ہو رہی ہے۔ مگر جنس دلیل مراد ہے۔ گو یا شارح نے اس طرح کہا ہے کہ لان اقامہ الدلیل وثبت بالبرہان لیس الا ان الجزر۔ اس لئے کہ جس کے لئے دلیل قائم ہوئی ہے۔ اور جو دلیل سے ثابت ہوتا ہے۔ وہ صرف یہ ہے کہ جز الی قولہ فالماہیۃ ان کان لہا جنس۔ مطلب یہ ہے کہ اگر ماہیت ایسی ہے کہ جو جنس اور فصل سے مرکب ہو تو اس کی جو فصل ہوگی۔ وہ ماہیت کو جنس کے مشارکات سے ممتاز کرے گی۔

سوال - ایک ماہیت جو مرکب ہے فصل سے اور ایسی جنس سے جو دو امور مساوی سے مرکب ہوئی ہو تو وہ دونوں امور مساویہ اس جنس کے لئے فصل ہوں گے۔ اور وجود میں جو مشارکات ہوں گے ان سے تمیز دیں گے۔

جواب - اس جگہ فصل سے فصل قریب مراد ہے۔ یعنی اس ماہیت کو اس کی فصل قریب مشارکات فی الجنس سے تمیز دے گی۔ یہ الگ بات ہے کہ اجزاء جنس جنس کو مشارکات وجود سے بھی امتیاز دیں گے۔ قولہ لایقال - جزر ماہیت کو مخفی کرنا جنس اور فصل میں تسلیم نہیں ہے۔ اس لئے کہ جو ہر ناطق یا جو ہر حساس ماہیت انسان کے لئے جز ہے حالانکہ نہ یہ جنس ہے نہ فصل۔ جنس اس لئے نہیں ہے کہ جنس اس جز کو کہتے ہیں جو تمام مشترک ہو۔ اور یہ تمام مشترک نہیں ہے فصل اس لئے نہیں ہے۔

کہ اگر ماہیت کو جنس اور فصل سے مرکب مان لیا جائے تو ذاتی کا تکرار لازم آئے گا۔ اور یہ ذاتی کا تکرار باطل ہے۔ شارح قطب الدین رازی نے اس اشکال کا جواب دیا ہے۔ کہ ہماری بات ان اجزاء میں

ہے جو مفرد ہوں مطلق اجزاء میں نہیں ہے۔ تاکہ اجزاء مرکبہ کو بھی اس میں شامل کیا جاسکے۔
 سوال ۱۔ جوہر ناطق اگر مرکب ہے تو جسم نامی بھی مرکب ہے۔ دونوں میں کوئی فرق نہیں ہے۔
 جواب :- اس کا جواب یہ ہے کہ جنس بعید صرف نامی کا نام ہے۔ (یعنی نامی کو جنس بعید کہا جاتا ہو۔
 اور جسم کا لفظ اس کے ساتھ صرف اس لئے ہے کہ تاکہ صفت کے ساتھ موصوف کا بھی ذکر ہو جائے اور معلوم
 ہو جائے کہ نامی صرف جسم ہی ہوا کرتا ہے۔
 قولہ ہذا اما وعدہ ناہ۔ شروع بحث میں شارح نے کہا تھا کہ اس بحث میں معانی مفردہ کا بھی ذکر
 آئے گا۔ اس جگہ اس وعدہ کو صراحت سے ذکر کر دیا۔

قال ورسموا بانہ کلی یحمل علی الشئی فی جواب ای شئی ہونی جوہرہ فعلی ہذا الوترکت
 حقیقۃ من امرین متساویین او امور متساویۃ کان کل منہما فصلا لہا لانہ یہیذا عن
 مشارکھا فی الوجود۔ اقول رسموا الفصل بانہ کلی یحمل علی شئی فی جواب ای شئی ہونی
 جوہرہ وذا تہ کالناطق والحساس فانہ اذا سئل عن الانسان او عن زید بای شئی ہو
 فی جوہرہ فالجواب انہ ناطق او حساس لان السؤال بای شئی ہو انہا یطلب بہ ما یميز الشئی
 فی الجملة فکل ما یميزہ یصلح للجواب ثم ان طلب المیزہ الجوہری یکون الجواب بالفصل وان
 طلب المیزہ العرضی یکون الجواب بالخاصۃ فالکلی جنس یشتمل سائر الکلیات ولقولنا یحمل
 علی الشئی فی جواب ای شئی ہو یمیزہ النوع والجنس والعرض العام لان النوع والجنس یقالان
 فی جواب ما هو لانی جواب ای شئی وهو العرض العام لا یقال فی جواب اصلا ولقولنا فی جوہرہ
 یمیزہ الخاصۃ لانہا وان كانت ممیزۃ للشئی لکن لانی جوہرہ وذاتہ بل فی عرضہ فان قلت
 السائل بای شئی ہو ان طلب میزہ الشئی عن جمیع الاعیان لا یکون مثل الحساس فصلا لانسان
 لانہ لا

ترجمہ ماتن نے فرمایا۔ اور ملاحظہ فرمائیے اس کی تعریف کی ہے۔ کہ بیشک وہ (یعنی فصل) وہ
 اہم ہے۔ جو شئی پر محمول ہو ای شئی ہونی جوہرہ کے جواب میں اس بنا پر اگر اس کی حقیقت
 دوسرا وی امور سے مرکب ہو یا چند امور مساویہ سے مرکب ہو تو ان امور میں سے ہر ان کے لئے فصل
 ہو گا۔ کیوں کہ وہ اس کو مشارکات فی الوجود سے تمیز دیتا ہے۔

اقول۔ شارح فرماتے ہیں۔ میں کہتا ہوں کہ انہوں نے فصل کی تعریف کی ہے۔ کہ بیشک وہ
 ایسی کلی ہے جو شئی پر محمول ہو ای شئی ہونی جوہرہ کے جواب میں جیسے ناطق اور حساس۔ پس اسوجہ

سے کہ جب اس کا سوال کیا جائے انسان سے یا زید سے ای شئی ہوئی جو ہرہ کے ذریعہ تو جواب ناطق یا حساس ہوگا (یعنی سوال کیا جائے کہ زید ای شئی ہوئی جو ہرہ یا کہا جائے انسان ای شئی ہوئی جو ہرہ جواب میں ناطق بولا جائیگا یا حساس بولا جائیگا۔)

لان السؤال باشی شئی۔ الہ اس لئے کہ ای شئی سے سوال یہ ہے کہ اس کے ذریعہ مایمیز الشئی فی الجملہ مطلوب ہوتا ہے۔ (ای شئی ہو سے سوال کر نیک مطلب یہ ہوتا ہے کہ ایسی چیز دریافت کی جائے جو اس شئی کو فی الجملہ ماسوار سے امتیاز کر دے) لہذا ہر وہ چیز جو اس کو تمیز دے سکے وہ جواب بننے کی صلاحیت رکھتا ہے۔ پھر اگر مایمیز جوہری مطلوب ہو (یعنی ایسی چیز جو شئی کو ذاتیات سے تمیز دے) تو جواب بذریعہ فصل دیا جائیگا۔ اور اگر مایمیز عرضی مطلوب ہے تو جواب خاصہ سے دیا جائیگا۔

فالکلی جنس یشمل۔ پس تعریف میں مذکورہ لفظ کلی جنس ہے۔ جو تمام کلیات (کلیات خمسہ) کو شامل ہے۔ اور ہمارے قول بحمل علی الشئی فی جواب ای شئی ہو کی قید سے نوع، جنس اور عرض عام خارج ہو جاتا ہے کیوں کہ نوع اور جنس دونوں ماہو کے جواب میں بولے جاتے ہیں نہ کہ ای شئی ہو کے جواب میں اور عرض عام جواب میں بولا ہی نہیں جاتا۔ اور ہمارے قول جو ہرہ کی قید سے خاصہ تعریف سے خارج ہو گیا کیوں کہ وہ (یعنی خاصہ) اگرچہ شئی کو تمیز دیتا ہے۔ لیکن جوہر اور ذات میں نہیں بلکہ عرض میں تمیز دیتا ہے۔

تشخیص قولہ بانہ کلی یحمل۔ بانہ کی ضمیر شان ہے جس کا کوئی مرجع نہیں ہوتا یا پھر اس کا مرجع لفظ رسم ہے۔ جو رسمہ میں مذکور ہے۔

شارح نے بحمل علی الشئی کہا ہے۔ مقول علی کثیر کے الفاظ نہیں کہے۔ اس وجہ سے نہیں کہ مقول علی کثیر بن کہنا یہاں پر درست نہیں ہے۔ صرف جدت پیدا کرنے کے لئے کوئی خاص مفاد اس کے سوار نہیں ہے۔

فصل کی تعریف مختصر الفاظ میں یہ ہے کہ وہ ایک کلی ہے۔ جو ای شئی ہو جو ہرہ کے جواب میں بولی جائے۔ (نودط) لفظ جوہر، ذات، حقیقت، ماہیت سب کے ایک ہی معنی ہیں۔ اور فی جوہرہ کے معنی میں یعنی باعتبار ماہیت۔

فانک کا۔ اگر ماہیت مختلف یا ماہیت مشترکہ دریافت کرنا ہو تو سوال ماہو کے ذریعہ کیا جاتا ہے اگر ماہو شئی واحد پر داخل ہو تو جواب میں تمام ماہیت مختلف بولی جائے گی۔ مثلاً الانسان ماہو کے جواب میں الحيوان الناطق بولا جائیگا۔ اور زید ماہو کے جواب میں الانسان بولا جائیگا۔ اور اگر ماہو کو چند اشیاء پر داخل کیا جائے تو جواب میں پوری ماہیت مشترکہ بولی جائیگی مثلاً مازید و بکر و عمرو تو جواب میں الانسان ہوگا۔ اور اگر الانسان والغنم والفرس والبقر ماہم کہا جائے تو الحيوان جواب

میں بولا جائیگا۔ خلاصہ یہ نکلا کہ ماہو کے جواب میں حد تام بولا جاتا ہے۔ یا نوع یا پھر جنس۔ اسی طرح جب ممیز دریافت کرنا ہو تو سوال میں ای شئی ہو کو لاتے ہیں اب اگر سوال میں لفظ فی جوہرہ کا ذکر کیا جائے تو جواب میں فصل قریب یا فصل بعید دونوں بولی جاسکتی ہیں۔ کیوں کہ اس سے مطلق ممیز ذاتی کا دریافت کرنا مقصود ہوتا ہے۔

اور اگر سوال میں ای حیوان ذکر کیا جائے تو الناطق جواب میں بولا جائیگا۔ اور اگر ای جسم نام فی ذاتہ سے سوال کریں گے تو جواب ہو احساس متحرک بالارادہ بولا جائیگا۔

اور اگر ای شئی ہو ہو سے سوال کیا جائے تو سب کے سب جواب میں بولے جاسکتے ہیں یعنی فصل قریب فصل بعید۔ خاصہ نوع۔ خاصہ جنس سب سے جواب دیا جاسکتا ہے۔ اور اگر ای شئی ہو فی عرضہ سے سوال کریں تو جواب میں صرف خاصہ بولا جائیگا۔

قولہ ما یبہیز شئی فی الجملة۔ اس جملہ سے مصنف کا مقصد ممیز جوہری و عرضی میں تعیم ہے جس کا قرینہ یہ ہے کہ اس کے بعد مصنف نے فرمایا ان طلب المیز الجوہری۔

قولہ فالکلی جنس۔ یہاں سے شارح نے فصل کی تعریف کے فوائد قیود بیان کیا ہے۔ کہ لفظ کلی بمنزلة جنس ہے جو کلیات کو شامل ہے۔ اور بحمل علی الشئی کی وجہ سے بے فائدہ نہیں ہے۔ اس لئے یہ کلی سے عام ہے۔ باقی قیود ترجمہ میں دیکھئے۔

قولہ لا ینقال فی الجواب۔ بظاہر اس عبارت سے معلوم ہوتا ہے کہ عرض عام کسی جواب میں نہیں بولا جاتا حالانکہ اگر سوال کیا جائے ہل زید ماش تو جواب میں انہ ماش کہنا درست ہے۔ اس لئے تاویل یہ کی جائے گی کہ لا ینقال جواب کی کلیۃ نفی نہیں کی گئی۔ بلکہ مقصد یہ بیان کرنا ہے کہ ماہو کے جواب میں نیز ای شئی کے جواب میں عرض نہ بولا جائے گا۔

فان قلت السائل بای شئی هو ان طلب ممیز الشئی عن جمیع الاعیاس لایکون مثل احساس فصل لا انسان لانه لا یمیز عن جمیع الاعیاس وان طلب المیز فی الجملة سواء کان عن جمیع الاعیاس او عن بعضها فالجنس ممیز الشئی عن بعضها فیجب ان یکون صالحا للجواب فلا ینخرج عن الحد فنقول لایکنی فی جواب ای شئی هو فی جوہرہ التمییز فی الجملة بل لابد معه من ان لایکون تمام المشترك بین الشئی ونوع اخر فالجنس خارج عن التعریف ولما کان محصلہ ان الفصل کلی ذاتی لایکون مقولا فی جواب ما هو ویکون ممیزا للشئی فی الجملة فلو فرضنا ماہیة مرکبة من امرین متساویین او امور متساویة کماہیة الجنس العالی والفصل الاخیر کان کل منہما فصلا لہما لانه یمیز ماہیة تمیزا جوہریا عما یشار کما فی الوجود ویمثل کلیہما

فی جواب ای موجود ہو و اعلم ان قد ماء المنطقین زعموا ان کل ما هیئۃ لها فصل وجب ان یکون لها جنس حتی ان الشیخ تبعهم فی الشفاء وحد الفصل بانه کلمی مقول علی الشیء فی جواب ای شیء هو وجود من جنسه واذالم یساعده البرهان علی ذلک بنه المصنف علی ضعفه بالمشاركة فی الوجود اولاً و بایراد هذا الاحتمال ثانیاً۔

ترجمہ

پس اگر تو اعتراض کرے کہ ای شیء ہو،، سے سوال کرنے والے نے اگر تمیز ای شیء عن جمیع الاغیار کو طلب کیا ہے۔ (یعنی وہ تمیز جو جمیع ماسوا سے تمیز دے) تو حساس جیسی مثال انسان کے لئے فصل نہ واقع ہوگی کیوں کہ وہ جمیع ماسوا سے تمیز نہیں دیتا۔ اور اگر تمیز فی الجملہ طلب کیا ہے۔ کہ برابر ہے کہ جمیع اغیار سے تمیز دے یا بعض سے۔ تو جنس بھی شیء کو بعض سے تمیز دیتی ہے۔ پس واجب ہے کہ وہ (یعنی جنس) بھی جواب بننے کی صلاحیت رکھے۔ پس وہ (یعنی جنس) حد سے خارج نہ ہوگی۔ (یعنی فصل کی تعریف میں جنس داخل رہے گی)۔

فقول۔ ہم جواب دیں گے کہ ای شیء ہونی جو ہرہ کے جواب میں تمیز فی الجملہ کافی نہیں ہے۔ بلکہ اس کے ساتھ یہ بھی ضروری ہے کہ وہ تمیز تمام مشترک نہ ہوشی اور نوع آخر کے درمیان۔ لہذا پس فصل کی تعریف سے جنس خارج ہے۔

دلیہا کان محصلہ۔ اور جب کہ اس تعریف کا حاصل یہ ہے کہ فصل کلی ذاتی ہے اور ماہو کے جواب میں مقول نہیں ہونی اور وہ شیء جو فی الجملہ تمیز نہیں دیتی ہے پس اگر ہم فرض کر لیں کہ ایک ایسی ماہیت کہ جو دو مساوی امور سے مرکب ہو یا متعدد مساوی امور سے مرکب ہو۔ جیسے جنس عالی کی ماہیت اور فصل خیر و ان میں سے ہر ایک اس لئے فصل واقع ہوگی، کیونکہ ہر ایک ماہیت کو امتیاز جوہری دیتی ہے۔ تمام مشترکات سے وجود میں اور اس پر محمول ہوتی ہے۔ ای موجود ہو کے جواب میں۔

واعلم ان قد ماء المنطقین۔ اور جان لو کہ قدیم مناطق نے لگان گیا ہے۔ کہ ہر وہ ماہیت کہ جس کے لئے فصل ہو تو واجب ہے کہ اس کے لئے جنس بھی ہو۔ حتیٰ کہ شیخ نے بھی شفاء نامی کتاب میں ان کا اتباع کیا ہے۔ اور فصل کی تعریف یہ کی ہے کہ فصل وہ کلی ہے جو شیء پر مقول ہو ای شیء ہونی جو ہرہ کے جواب میں۔

واذالم یساعده البرهان۔ اور جب دلیل نے ان کے اس دعویٰ کا ساتھ نہیں دیا تو مصنف نے اس کے مکرور ہونے پر مشارکت فی الوجود کے ذریعہ تنبیہ فرمایا۔ اور ثانیاً اس احتمال کو ذکر فرمایا۔

تشریح

قولہ فان قلت الخ۔ اس اعتراض کے دونوں مقصد ہو سکتے ہیں۔ اول یہ کہ شارح نے فصل کی تعریف پر اعتراض نقل کیا ہو۔ یا اس کے فوائد قیود کے جملہ تخریج الجنس پر اعتراض کیا ہو۔ مگر اول صورت زیادہ ظاہر ہے۔ اس لئے کہ شارح نے کہا ہے فلا یخرج من الحد

پس حد سے خارج نہ ہوگی اور یہ نہیں کہا کہ فلم بخارج من الحد کہ وہ حد سے خارج نہیں ہوئی۔
 اعتراض یہ ہے ای شی ہے جمیع ماسواہ سے تمیز دینا مقصود ہوگا یا بی الجملہ تمیز مطلوب ہوگی۔ اگر شق اول
 لی جائے تو فصل کی تعریف حساس میں بھی صادق آتی ہے۔ اس لئے کہ حساس ماہیت کو جمیع ماعدار
 سے امتیاز نہیں دیتا لہذا تعریف فصل کی جامع نہیں ہے۔

دوسری صورت میں فصل کی تعریف جنس پر بھی صادق آتی ہے۔ اس لئے کہ ماہیت کو بعض ماسواہ
 سے تو جنس بھی امتیاز دیتی ہے۔ اس لئے بی الجملہ تمیز جنس بھی ہوگئی اور تعریف دخول غیر سے مانع نہ رہی
 قولہ فنقول۔ اس اعتراض کا جواب یہ ہے کہ مذکورہ دونوں صورتوں میں سے ہم شق ثانی کو اختیار کرتے
 ہیں یعنی یہ کہ ای شی سے تمیزی الجملہ مراد ہے۔ اور جنس اگر چہ بی الجملہ ماعدار سے تمیز دیتی ہے۔ لیکن چونکہ جنس
 میں تمام مشترک ہونے کی یقینیت موجود ہے۔ اور تمیز میں تمام مشترک نہ ہونے کی قید ہے۔ اس لئے فصل
 تعریف جنس پر صادق نہیں آئے گی۔ اور تعریف جامع بھی ہے اور مانع بھی۔

قولہ ولہا کان محصلہ۔ محصل کلام تفصیل کے بعد اجمال کے موقع پر استعمال کیا جاتا ہے۔ اور حاصل
 کلام اجمال کے بعد تفصیل کے موقع پر مستعمل ہوتا ہے۔

اس جگہ محصلہ کی ضمیر کا مرجع اگر تعریف مانا جائے۔ اور ظاہر بھی یہی ہے تو محمول میں معرف کا ذکر مسامت
 شمل کیا جائیگا۔ لہذا الکلام کو ضمیر کا مرجع ماننا چاہئے۔

اور عصام نے فرمایا ہے کہ اور راجح یہ ہے کہ مصنف کی مراد یہ ہے کہ جب کہ تعریف معرف پر اس حکم کو
 شامل ہے تو مصنف نے اپنے اس قول سے اس کی تفریع کی ہے۔ لہذا فعلی ہذا کہا ہے ورنہ حکم کی تفریع
 کے لئے محصل کلام کی کوئی وجہ نہیں ہے۔

قولہ کہ ماہیۃ الجنس العالی۔ وہ ماہیت جو صرف فصول سے مرکب ہو وہ جنس عالی ہے۔ اور فصل
 اخیر ہے۔ کہ جنس عالی کی ماہیت اگر مرکب ہوگی تو صرف فصول سے مرکب ہوگی کیونکہ اگر جنس علی فصل کے بجائے
 جنس سے مرکب ہوگی تو جنس عالی ہے اور پر بھی جنس ماننا پڑے گا۔ اور جنس عالی جنس عالی نہ رہے گی۔ نیز اسی
 طرح فصل اخیر کی ماہیت بھی صرف انہیں اجزاء سے مرکب ہے جو ایک دوسرے کے مساوی ہیں جنس سے مرکب
 نہ ہوگی۔ اس لئے اگر فصل مرکب جنس سے ہو تو وہ جنس اس فصل اور نوع آخر کے درمیان مشترک ہوگی
 اور اس فصل نوع آخر سے ممتاز کرنے کے لئے دوسری فصل کی احتیاج ہوگی۔ لہذا فصل اخیر فصل اخیر نہ رہے گی
 قولہ قد ماء المنطقتین۔ امام رازی اور ان کے بعد کے مناطہ متاخرین میں شمار ہوتے ہیں۔ اس لئے
 یہاں قدما سے مراد وہ مناطہ ہیں جو امام رازی سے پہلے گذرے ہیں۔ لہذا اس جگہ شارح کو کہنا چاہئے کہ
 حتی الشیخ فی الشفا کیوں کہ شیخ تو قدما میں سے ہیں نہ کہ متاخرین میں سے۔

قولہ ناعمو۔ اہل منطق کا قول مشہور یہ ہے کہ جس ماہیت کی فصل ہوتی ہے۔ اس کے لئے جنس بھی ہوتی

ہوتی ہے۔ مگر یہ قاعدہ کلید اس مقام پر ٹوٹ گیا۔ اس لئے جب کوئی ماہیت صرف فصول سے مرکب ہوگی تو اس ماہیت کے لئے صرف فصل ہوگی جنس نہ ہوگی۔

قال والفصل المميز للنوع عن مشاركه في الجنس قريب ان مميزه عنه في جنس قريب كالناطق للانسان وبعيد ان مميزه عنه في جنس بعيد كالحياس للانسان - اتول الفصل اما مميز عن المشاركه الجنس او عن المشاركه الوجودي فان كان مميزا عن المشاركه الجنسي فهو اما قريب او بعيد لانه ان مميزه عن مشاركه في الجنس القريب فهو الفصل القريب كالناطق للانسان فانه يميزه عن مشاركه في الجنس البعيد فهو الفصل البعيد كالحياس للانسان فانه يميزه عن مشاركه في الجسم الناحي وانها اعتبارا القرب والبعيد في الفصل المميز في الجنس لان الفصل المميز في الوجود ليس متحقق الوجود بل هو مبني على احتمال مذکور۔

ترجمہ ماتن نے فرمایا۔ وہ فصل جو نوع کو مشارکات فی الجنس سے تمیز دے وہ فصل قریب ہے اگر مشارکات سے جنس قریب میں تمیز دے جیسے الناطق انسان کے لئے۔ اور فصل بعید ہے اگر مشارکات سے اس کو جنس بعید میں تمیز کرے۔ جیسے حاس انسان کے لئے۔
قوله اتول الفصل۔ میں کہتا ہوں کہ فصل یا مشارکات جنس سے تمیز دینے والی ہوگی یا مشارکات وجود سے تمیز دینے والی ہوگی۔ پس وہ مشارکات جنسی سے تمیز دینے والی ہے۔ تو پس وہ یا قریب ہوگی۔ یا بعید اس لئے کہ اگر اس کو مشارکات فی الجنس القریب سے تمیز دے گی۔ تو وہ فصل قریب ہے۔ جیسے ناطق النحی کے لئے کیوں کہ وہ اس کو اس کے مشارکات فی الحيوان سے تمیز دیتا ہے۔ (یعنی ناطق انسان کو حیوان کے مشارکات سے تمیز دیتا ہے۔)

وان مميزه عن مشاركه في الجنس البعيد۔ اور اگر اس کو تمیز دے اس کے مشارکات سے جنس بعید میں تو وہ فصل بعید ہے جیسے حاس انسان کے لئے پس وہ حاس اس کو (انسان کو) اس کے مشارکات جو جسم نامی میں ہیں تمیز دیتا ہے۔

وانها اعتبار۔ اور قرب و بعد کا اعتبار فصل ممیز فی الجنس میں ہی کہا گیا ہے۔ (یعنی اس فصل میں جو جنس کے لئے ممیز ہو گیا ہے۔ اس لئے کہ وہ فصل جو ممیز فی الوجود ہے۔ وہ متحقق الوجود ہے نہیں۔ (یعنی ممیز فی الوجود کا وجود متحقق ہی نہیں ہے۔) بلکہ وہ احتمال مذکور پر مبنی ہے۔ (اگر وجود پایا جائے گا۔ تو وہ تمیز دے گی۔)

تشریح قوله مميز للنوع۔ اس جگہ نوع سے مراد نوع حقیقی ہے۔ یا نوع اضافی، اول باطل ہے اس لئے کہ فصل کی دو قسمیں ہیں۔ قریب اور بعید یہ دونوں اقسام نوع حقیقی کے ساتھ مخصوص نہیں

ہیں۔ نوع اضافی کی بھی دو قسمیں ہیں اور ثانی یعنی نوع سے مراد نوع ثانی اضافی ہو تو وہ اس لئے نہیں ہو سکتی کہ بھی تک نوع اضافی کا بیان ہی شروع نہیں ہوا۔ لہذا اس مقام پر نوع سے ماہیت نوع مراد ہے۔

قولہ اما قریب اد بعید۔ فصل کی دو قسمیں ہیں۔ اول فصل قریب۔ دوم فصل بعید۔ اگر فصل ماہیت کو جنس قریب کے مشارکات سے تمیز دے۔ تو فصل قریب ہے۔ جیسے ناطق انسان کے لئے فصل قریب ہے۔ کیوں کہ وہ انسان کو حیوان یعنی جنس قریب سے فصل دیتی ہے۔ فرس غنم وغیرہ سے ممتاز کر دیتی ہے۔

اعراض :- ناطق کے معنی کلیات کا ادراک کرنے والا۔ اس معنی کے لحاظ سے ناطق مجردات عقول، نفوس میں بھی پایا جاتا ہے۔ انسان کے ساتھ خاص نہیں ہے۔ لہذا ناطق کو انسان کے لئے فصل قریب قرار دینا کس طرح درست ہوگا۔

جواب :- ناطق کے معنی اس جگہ صاحب نطق اور صاحب ادراک کے ہیں۔ مجرد نطق اور ادراک کرنا صرف انسان کے لئے خاص ہے۔

فصل بعید۔ اور فصل اگر ماہیت کو جنس بعید کے مشارکات سے ممتاز کرے تو اسے فصل بعید کہا جاتا ہے جیسے حساس انسان کے لئے فصل بعید ہے۔ کیوں کہ حساس انسان کو جسم نامی میں شریک افراد، شجر نباتات وغیرہ سے تمیز دیتا ہے۔ یعنی جسم نامی، حساس (انسان) جسم نامی غیر حساس وغیرہ۔

سوال :- جس طرح انسان کو جسم نامی میں تمیز دیتا ہے۔ جیسا کہ اوپر آپ نے ملاحظہ کر لیا ہے۔ اسی طرح ناطق بھی جسم نامی کو تمیز دیتا ہے۔ جسم نامی ناطق، جسم نامی غیر ناطق۔ لہذا فصل بعید کی تعریف دخول غیر سے مانع نہ رہی۔

جواب :- فصل بعید کی تعریف میں فقط کی قید ملحوظ ہے۔ یعنی فصل بعید وہ فصل ہے جو ماہیت کو صرف

ان چیزوں سے ممتاز کرے جو اس کے ساتھ جنس میں شریک ہوں۔ اور ناطق اگرچہ انسان کو نباتات سے تمیز دیتا ہے۔ مگر اس کے ساتھ حیوانات سے بھی تمیز دیتا ہے۔ لہذا ناطق فصل قریب ہے فصل بعید نہیں ہو سکتا

قولہ واما اعتبار القرب۔ فصل کے ممیز ہونے کی دو صورتیں ہیں۔ مشارکات جنسی کے امتیاز کا فائدہ دے۔ دوم مشارکات جنسی اور وجودی دونوں سے امتیاز کا فائدہ دے۔ اور فصل میں قرب و بعد کا

لحاظ صرف مشارکات جنسی میں کیا گیا ہے۔ وجہ اس کی یہ ہے کہ وہ فصل جو ماہیت کو مشارکات فی الوجود سے ممتاز کرے۔ اس کا وجود ہی متحقق نہیں ہے۔ بلکہ اس کا دار و مدار صرف احتمال وجود پر ہے۔ حقیقی

وجود پر نہیں ہے۔ اس کے برخلاف اس فصل کے جو ماہیت کو مشارکات فی الجنس سے امتیاز کا فائدہ دے تو اس کا وجود تحقیقی ہے۔ اس لئے کہ ہر جسم مادہ و صورت سے مرکب ہے۔ اور صورت و مادہ دونوں

لابشرط شئی کے لحاظ سے جنس اور فصل ہیں۔ اس لئے قریب و بعید کی جانب اس کی تقسیم ہوتی ہے۔

وہ بہا ممکن ان يستدل علی بطلانہ بان یقال لو ترکیب ماہیۃ حقیقۃ من امرین متساویین فاما ان لا یحتاج
احدهما الی الآخر و هو محال ضرورۃ وجوب احتیاج بعض اجزاء الماہیۃ الحقیقۃ الی البعض و یحتاج
فان احتیاج کل منهما الی الآخر یلزم الدور و الا یلزم الترجیح بلا مرجح لانہما ذاتیان متساویان
فاحتیاج احدهما الی الآخر لیس اولی من احتیاج الآخر الیہ و یقال لو ترکیب الجنس العالی کالجوہر
مثلا من امرین متساویین فاحدهما ان کان عرضا فیلزم تقوم الجوہر بالعرض و هو محال وان کان
جوہرا فاما ان یکون الجوہر نفسہ فیلزم ان یکون الكل نفس جزئہ و انہ محال و ادخلانیہ
و هو ایضا محال لا متناع ترکیب الشئی من نفسہ و من غیرہ و اخصا جاعنہ فیکون عارضا لہ لکن
ذلک الجزء لیس عارضا لنفسہ بل یکون العارض بالحقیقۃ هو الجزء الآخر فلا یکون العارض
بالحقیقۃ هو الجزء الآخر فلا یکون العارض بتمامہ عارضا و انہ محال فلینظر فی ہذا المقام
فانہ عن مطامح الازکیاء

ترجیحہ اور بسا اوقات ممکن ہے کہ اس کے بطلان پر دلیل قائم کی جائے۔ بایں طور کہ کہا جائے
جائے۔ اگر ماہیت حقیقہ دو مساوی امور سے مرکب ہوگی۔ پس یادوئوں امور میں سے
کوئی ایک دوسرے کا محتاج نہ ہوگا۔ تو یہ محال ہے کیوں کہ بداہتہ ثابت ہے کہ ماہیت حقیقہ کے اجزاء میں
سے بعض دوسرے بعض کے محتاج ہوتے ہیں
او یحتاج۔ یادوئوں میں سے ہر ایک دوسرے کا محتاج ہوگا تو اس میں دور لازم آئیگا، ورنہ ترجیح
بلامرجح لازم آئے گی۔

لانہما ذاتیان مساویان۔ کیوں کہ دوئوں امور ذاتی ہیں اور ایک دوسرے کے مساوی ہیں۔
(تو جو حکم ایک امر کا ہوگا وہی حکم دوسرے کا ہوگا) پس دوئوں میں سے ایک کا محتاج ہونا دوسرے کی
جانب اولی نہیں ہے۔ دوسرے کے احتیاج کے مقابلہ پر پہلے کی طرف دوئوں امور میں سے ایک کی
طرف اولی ہو اور دوسرے کی احتیاج پہلے کی جانب غیر اولی ہو۔

ادیقال۔ یا یہ پھر کہا جائے کہ اگر جنس عالی مرکب ہوگی جیسے جوہر دو مساوی امور سے پس دوئوں
میں سے ایک اگر عرض ہو تو جوہر کا تقوم بالعرض ہونا لازم آتا ہے۔ اور جوہر کا قیام عرضی سے محال ہے۔ اور
دوئوں امور میں سے ایک جوہر ہے۔ تو اگر فی نفسہ وہ جوہر ہے تو لازم آتا ہے کہ کل بعینہ جزر ہو۔ اور کل کا
کافض جزر ہونا محال ہے۔ یادوسر امر اس پر داخل ہوگا (یعنی اول کا جزر ہوگا) تو یہ بھی محال ہے۔ اس
لئے کہ شئی کا ترکیب عن نفسہ وعن غیرہ محال ہے۔ یا امر اول آخر سے خارج ہوگا۔ اس کے لئے عارض ہوگا
مگر یہ جز عارض نفسہ نہیں ہوگا۔ بلکہ عارض بالحقیقہ ہوگا۔ اور یہی عارض جزر آخر ہے پس عارض تمام کا

تمام عارض نہ رہے گا۔ اور یہ بھی محال ہے پس چاہئے کہ اس مقام پر خاص نظر کر لی جائے گی۔ اس لئے کہ یہ نظر بڑے بڑے اذکیار کی جولان گاہ ہے۔

تشکیح قولہ وما یما یمکن۔ ماہیت کا امور متساویہ سے مرکب ہونا باطل ہے۔ شارح نے اس کے بطلان پر دو دلیلیں بیان کی ہیں مگر دونوں دلیلیں کمزور ہیں۔

قولہ فلو ترکبت ماہیتہ۔ یہ بطلان مذکور کی دلیل ہے۔ کہ اگر کوئی حقیقی ماہیت دو امور متساویہ سے سرب ہو۔ تو اس کی دو صورتیں ہیں۔ اول یہ کہ دونوں امور میں سے کوئی دوسرے کا محتاج نہ ہوگا۔ دوم یہ کہ محتاج ہوگا۔ اول محال ہے۔ اس لئے کہ قاعدہ ہے کہ ماہیت حقیقہ کے اجزاء سے ایک جز دوسرے کا محتاج ہو کر رہتا ہے اور یہ احتیاج ضروری ہے۔

دوسری صورت یعنی دونوں امور کا ایک دوسرے کا محتاج ہونا بھی باطل ہے۔ اس وجہ سے کہ اگر اجزاء میں سے ہر ایک دوسرے کا محتاج ہو تو دور لازم آئے گا۔ اور یہ محال ہے۔ اور اگر دونوں امور میں سے ایک محتاج ہو اور دوسرا محتاج نہ ہو تو یہ بھی باطل ہے۔ کیوں کہ ترجیح بلا مرجع لازم آئے گا۔ اور تمام صورتیں باطل ہیں تو ایک ماہیت کا دو امور متساویہ سے مرکب ہونا بھی باطل ہو گیا۔

قولہ الماہیۃ الحقیقیۃ۔ اس جگہ ماہیت کے ساتھ حقیقہ کی قید اس لئے لگائی ہے۔ تاکہ ماہیت اعتباراً اس سے خارج ہو جائے اس لئے کہ اعتباری ماہیت کا ترکیب دو مساوی امور سے ممکن ہے۔

قولہ صیورۃ احتیاج۔ ماہیت حقیقہ کے ایک اجزاء کا دوسرے جز کا محتاج ہونا علی سبیل الاطلاق تسلیم نہیں کیا جاسکتا۔ اس کے برخلاف اجزاء معمولہ کہ ان میں اس قسم کی احتیاج نہیں پائی جاتی اس لئے کہ وہ خود ذہنی اجزاء ہیں۔ جن میں خارجی وجود کے لحاظ سے ایک دوسرے سے امتیاز نہیں ہوا کرتا جیسے ناطق اور حیوان انسان کے اجزاء ذہنیہ ہیں۔ مگر خارج میں ناطق اور حیوان میں کوئی امتیاز نہیں پایا جاتا۔ صرف وجود ذہنی میں مغایرت پائی جاتی ہے۔

قولہ یلزم السدس۔ یہ تسلیم نہیں ہے۔ اس لئے کہ دور مستحیل وہ کہلاتا ہے۔ جس میں احتیاج کی جہت محتاج الیہ میں متحد ہو۔ اور اگر محتاج و محتاج الیہ کی احتیاج کی جہت مختلف ہو تو دور مستحیل لازم نہیں آتا۔ مثلاً ہیولی اور صورت جسم کے دونوں اجزاء ہیں۔ اور دونوں ایک دوسرے کے محتاج ہیں۔ مگر احتیاج کی جہت دونوں میں بدلی ہوئی ہے۔ کیوں کہ صورت اپنے بقار اور وجود میں ہیولی کی محتاج ہے۔ اور تشخص اور تشکل میں ہیولی محتاج ہے۔ صورت کی جانب۔ لہذا ممکن ہے کہ دونوں مذکورہ امور میں احتیاج پائی جاتی ہو۔ مگر جہت احتیاج بدلی ہو تو کوئی استحالہ لازم نہ آئے گا۔

قولہ والا یلزم۔ ترجیح بلا مرجع اس لئے قابل تسلیم نہیں ہے کیوں کہ اگر دونوں مذکورہ ذاتی ہوں تو اور دونوں مساوی درجہ کے ہوں تو ترجیح بلا مرجع لازم نہ آئے گی۔ اس لئے مساوات فی الصدق مساوات

فی الحقیقہ کو مستلزم نہیں۔ مثال کے طور پر ناطق اور انسان دو امور ہیں اور دونوں صادق آتے ہیں ایک دوسرے کے محتاج ہیں۔ جس جگہ ناطق صادق آئیگا اس جگہ انسان بھی صادق آئیگا۔ یعنی کل انسان ناطق و کل ناطق انسان بلا شک و شبہ صادق ہے۔ لیکن ناطق اور انسان حقیقت میں مساوی نہیں ہے۔ اس لئے کہ انسان کی حقیقت تو حیوان اور ناطق ہے۔ مگر ناطق کی حقیقت حیوان ناطق نہیں ہے۔ لہذا اگر ایک سے احتیاج ہو تو وہ ترجیح بلا مزح کا موجب نہیں ہوتا۔ اس لئے کہ دونوں امور متساویہ کی ماہیت مختلف ہے ورنہ ذاتی کا تکرار لازم آئے گا۔ لہذا جائز ہے کہ دونوں میں سے ایک کی ماہیت کا احتیاج تقاضہ کرے۔ اور دوسرے کی ماہیت احتیاج کا تقاضہ نہ کرے۔

قولہ اولیٰ قال۔ ماہیت کے دونوں اجزاء مساویہ میں ترکیب کے بطلان ہونے کی دوسری دلیل اگر ایک جنس مثلاً جوہر و مساویہ جزؤں سے مرکب ہو تو وہ دو حال سے خالی نہیں۔ دونوں امور سے کوئی ایک عرض ہوگا یا جوہر ہوگا۔ اگر جوہر ہے تو جوہر کا تقوم بالعرض لازم آئے گا۔ اور ایک جوہر والی کا حقیقت ایک جوہر اور ایک عرض سے مرکب ہونا لازم آئے گا۔ یہ محال ہے کیوں کہ جب مرکب میں کوئی ایک جز اگر عرض ہو تو وہ مرکب عرض ہوتا ہے نہ کہ جوہر۔

اور اگر دونوں اجزاء میں سے ایک جوہر ہے تو اس کی تین صورتیں نکلتی ہیں۔ اب جوہر مطلق یعنی مالی بعینہ وہ جوہر ہوگا جسے جزر فرض کیا گیا ہے۔ یا اس کا جزر داخل ہوگا یا اس سے خارج ہوگا۔ اگر صورت اولیٰ ہے تو لازم آتا ہے کہ کل نفس جز ہو اور یہ محال ہے کیوں کہ اس سے تقدم اشئی علیٰ نفسہ لازم آئے گا۔ اس لئے کہ جزر کل پر مقدم ہو کر تا ہے۔ لہذا اس صورت میں نہ کل کل رہتا ہے۔ نہ جزر جزر ہوتا ہے صورت ثانیہ بھی محال ہے۔ اس لئے کہ اس صورت میں شئی کا اپنے نفس اور غیر سے مرکب ہونا لازم آتا ہے اور یہ محال ہے۔ کیوں کہ اس صورت میں تقدم اشئی علیٰ نفسہ لازم آتا ہے۔ نیز ذاتی کا تکرار لازم آتا ہے۔ تیسری صورت۔ اگر جوہر اس جزر سے خارج ہوگا تو اسے عارض ہوگا۔ اور جوہر کا وہ جزر عارض نہیں ہو سکتا۔ ورنہ شئی کا اپنے نفس کے لئے عارض ہونا لازم آئیگا۔

قولہ فیلزم تقدم الجوہر۔ اس شق پر ایک اعتراض وارد ہوتا ہے۔ وہ یہ کہ تحت میں ایک جز تحت ہوتا ہے۔ اور دوسرا جز اس کی صورت ہوتی ہے۔ تحت جوہر اور صورت عرض ہے اور یہ مرکب جوہری ہے۔ معلوم ہوا کہ مرکب جوہری میں جوہر کا قیام عرض کے ساتھ کوئی محال نہیں ہے۔ جواب:- ہماری گفتگو مرکب حقیقی میں ہو رہی ہے۔ اور اعتراض میں مرکب صناعتی کو پیش کیا گیا ہے۔ فافترقا۔

قولہ فاند من مطامح الاذکیاء۔ مطامح کی جمع مطامح ہے۔ اور ظرف زمان ہے۔ مطلب یہ ہے کہ وہ ماہیت جو دو مساوی امور سے مرکب ہو باطل ہے۔ اس پر مناطقہ کے اونچے طبقے کے لوگوں نے اپنی

۱۴

۱۴

اپنی نظر پریش کی ہے۔ اور مقام کو بہت اہم قرار دیا ہے۔ اس لئے اپنی اپنی تحقیق کے گھوڑے دوڑائے ہیں۔ یا پھر اس عبارت کا مطلب یہ ہے کہ یہ مقام بہت نازک ہے۔ سنبھال کر تحقیق کرنے کی ضرورت ہے۔ اس لئے کہ بڑے بڑے اہل عقل و ذی اس میں دھوکا کھائے ہیں۔

قال واما الثالث فان امتنع الفكاكه عن الماهية فهو اللازم والا فهو العرض المفارق واللازم قد يكون لازماً للوجود كالسواد للبحشی وقد يكون لازماً للماهية كالزوجية للاربعه وهو اما بين وهو الذى يكون تصوراً مع تصور ملزومه كافيافي جزم الذهن باللزوم بينهما كالانقسام بمساويين للاربعه واما غير بين وهو الذى يفتقر جزم الذهن باللزوم بينهما الى وسط ك تساوى الزوايا التلت للثلاثين للمثلث وقد يقال البين على اللازم الذى يلزم من تصور ملزومه تصوراً والاول اعم والعرض المفارق اما سيع الزوال كحمره الخجل وصفرة الوجبل واما بطيئة كالشيب والشباب.

ترجمہ ماتن نے فرمایا۔ اور بہر حال ثالث (یعنی کلی کی دوسری قسم) پس اگر اس کا جدا ہونا ماہیت سے متمنع ہو تو وہ لازم ہے۔ ورنہ پس وہ عرض مفارق ہے۔ اور لازم کبھی لازم وجود ہوتا ہے۔ (جب تک موجود رہے گا اس سے جدا نہ ہوگا۔) جیسے سواد حبشی کے لئے اور کبھی لازم ماہیت ہوتا ہے۔ جیسے اربعہ کے لئے زوجیت دو میں برابر تقسیم ہونا) لازم ماہیت ہے اور وہ لازم یا بین ہوگا اور بین وہ لازم ہوگا کہ اس کے ملزوم کے تصور کے ساتھ لازم کا تصور جزم باللزوم کے لئے کافی ہے دونوں کے درمیان (یعنی لازم و ملزوم کے درمیان) جیسے دو برابر حصوں میں منقسم ہونا اربعہ کے لئے لازم ہے اور اس لزوم کا ذہن میں جزم ہے۔

اما غیر بین۔ اور یا لزوم غیر بین ہوگا اور غیر بین وہ لازم ہے کہ لزوم کے ساتھ ذہن کا جزم دونوں کے درمیان کسی واسطے کا محتاج ہو۔ جیسے مثلث کے دونوں زاویہ قائمہ کا ایک دوسرے کے مساوی ہونا (واسطے کا محتاج ہے۔)

وقد يقال۔ اور لازم بین کبھی اس لازم پر لولا جاتا ہے۔ کہ اس کے ملزوم کے تصور سے جس کا تصور لازم آئے۔ پہلے معنی اس سے اعم ہیں۔

والعرض المفارق۔ اور عرض مفارق یا اس سے اعم ہوگا جیسے شرمندہ ہونے والے کے چہرہ کی سرخی اور خوف زدہ ہو جانے والے شخص کے چہرہ کی زردی سریع الزوال ہوتی ہے۔ اور یا دیر سے زائل ہوگی جیسے بڑھاپا اور جوانی۔ ع

جو جا کے نہ آئے وہ جوانی دیکھی جو آ کے نہ جائے وہ بڑھاپا دیکھا۔

تشبیہ

قولہ واما الثالث۔ یہ تیسری کلمی کا بیان ہے۔ وہ کلمی جو اپنے افراد کی حقیقت سے خارج ہو اس کی دو صورتیں ہیں۔ ماہیت سے اس کا زائل ہونا متمنع ہوگا۔ (ماہیت سے اس خارج کا زوال محال نہ ہوگا۔ اول عرض لازم ہے اور ثانی عرض مفارق ہے۔

پھر عرض لازم کی دو قسمیں ہیں۔ اول لازم نفس ماہیت کے لحاظ سے لازم ہوگا۔ یعنی خصوصیت خارج و خصوصیت ذہن دونوں سے قطع نظر کرتے ہوئے نفس ماہیت کو لازم ہے تو اسے لازم ماہیت کہا جاتا ہے۔ جیسے اربعہ کی ماہیت کے لئے زوجیت کا لازم ہونا۔ یا لزوم وجود خارجی کے لحاظ سے عارض ہوگا۔ تو اس کا نام لازم وجود خارجی ہے۔ جیسے آگ کے لئے احراق کا لزوم یا وجود ذہنی کے لحاظ سے لازم ہوگا۔ تو اسے لازم وجود ذہنی کہتے ہیں۔ اس کا دوسرا نام معقول ثانوی ہے۔ جیسے انسان کی حقیقت کا کلمی ہونا۔

پھر لازم کی ایک تقسیم بین او غیر بین کے لحاظ سے بیان کی جاتی ہے۔ یعنی لازم بین ہوگا یا غیر بین ہوگا۔ یا غیر بین ہوگا۔ پھر بین اور غیر بین کے دو معانی ہیں، اول اعم، دوم اخص۔

لازم بین بالمعنی اعم وہ لازم ہے جس کا تصور ملزوم مع تصور ملزوم دونوں میں یقین کے لئے کافی ہو جیسے انقسام بمتساویین کا لزوم اربعہ کے لئے۔

لازم بین بالمعنی الاخص۔ وہ لازم ہے کہ اس کے ملزوم کے تصور سے اس کا تصور لازم آئے۔ جیسے عی کے تصور سے بصر کا تصور۔

لزوم لازم بین غیر بین بالمعنی اعم۔ جس کا تصور مع تصور ملزوم دونوں میں یقین پیدا ہونے کے لئے کافی نہ ہو۔ جیسے مثلث کے لئے دونوں زاویہ قائمہ کا مساوی ہونا۔

لازم غیر بین بالمعنی الاخص۔ کہ اس کے ملزوم کے تصور سے اس کا تصور لازم نہ ہو جیسے کتابت بالقوة انسان کے لئے۔

عرض مفارق کی تین اقسام ہیں۔ اول جس کا جدا ہونا محال نہ ہو مگر ذات معروض سے اس کا ثبوت دائمی ہو۔ جیسے فلک کے لئے حرکت کا ثبوت دائمی ہے۔ دوسرے وہ عارض ہے جو جلدی زائل ہو جائے جیسے شرمندہ شخص کے چہرے کی سرخی۔ تیسرے وہ عارض ہے جس کا زوال دیر سے ہو جیسے جوانی اور بڑھاپا۔

اقول۔ الثالث من اقسام الکلی ما یكون خارجا عن الماهیة وهو اما ان یمتنع انفکاکه عن الماهیة او یمکن انفکاکه والاول العرض العام کالفردیة للثلاثیة والثانی العرض المفاقر کالکتابة بالفعل للانسان واللائم اما اللزوم للوجود کالسواد للجبشی فانه لازم للوجود کلو شخصه لالماهیة لان الانسان قد یوجد بغیر السواد ولو کان السواد لازما للانسان

لکان کل انسان اسود و لیس كذلك و اما لازم للماهیة كالزوجیة للاربعة فانه متى تحققت ماهیة الاربعة امتنع انفكاك الزوجیة عنها۔

ترجمہ

مشارح فرماتے ہیں میں کہتا ہوں کہ کلی کی اقسام میں سے تیسری وہ کلی ہے جو ماہیت سے خارج ہو۔ اور وہ یا ایسی ہوگی کہ اس کا جدا ہونا ماہیت سے ممکن ہوگا یا انفکاک (جدا ہونا) ممکن ہوگا۔ اول عرض عام ہے جیسے ثلاثہ کے لئے فردیت کا ثبوت اور ثانی عرض مفارق ہے۔ جیسے بالفعل کتابت کا ثبوت انسان کے لئے۔

واللائزم اما للائزم للوجود۔ اور لازم یا لازم وجود ہوگا۔ جیسے سواد کا لزوم حبشی کے لئے۔ کیوں کہ وہ (سواد) اس کے وجود کے لئے لازم ہے (جب تک حبشی موجود ہے سیاہی اس کے لئے لازم رہے گی۔ جدا نہ ہوگی۔ و شخصہ۔ سواد فرد حبشی کے لئے لازم ہے۔ اس کی ماہیت کے لئے لازم نہیں ہے (کیوں کہ حبشی کی ماہیت انسان ہے۔ اور انسان کے لئے سواد لازم نہیں ہے۔)

لان الانسان۔ کیوں کہ انسان کبھی بغیر سواد کے پایا جاتا ہے۔ اور اگر سواد وجود انسان کے لئے لازم ہوتا تو ہر انسان اسود ہوتا حالانکہ ایسا نہیں ہے۔ (انسان، سفید گندمی ہر رنگ کے موجود ہیں۔) اما للائزم للماهیة۔ اور یہ لازم ماہیت ہوگا جیسے زوجیت کا لزوم اربعہ کے لئے۔ پس جب اربعہ کی ماہیت متحقق ہوگی تو زوجیت کا ہونا اربعہ سے محال ہوگا۔

تشکیک قولہ اما ان یمتنع۔ یہ لازم کی تعریف ہے۔ یعنی لازم وہ ہے جس کا ماہیت سے انفکاک محال ہو۔

اعتراض :- یہ تعریف لازم اعم کو شامل نہیں ہے۔ اس لئے کہ لازم اعم کا جدا ہونا ماہیت سے محال نہیں ہے۔ وہ ماہیت کے بغیر کبھی کبھی پایا جاتا ہے۔ اس لئے بعض نے لازم کی تعریف ان الفاظ میں کی ہے۔ ما یمتنع انفکاک الشئی عنه، جس کا جدا ہونا شئی سے محال ہو۔ تاویل :- یہ ہے کہ انفکاک سے سلب مراد لیا جائے یعنی لازم کلی جس کا سلب ماہیت سے ممکن ہو اور لازم اعم کی تعریف بھی اسی قسم کی ہے۔

قولہ کالفردیة۔ لازم کی مثال فردیت۔ کتابت۔ سواد وغیرہ سے دینا منطلق کی مسامحت ہے کہ یہ لوگ محمول کے مبدا کو ذکر کر دیتے ہیں۔ یعنی مثال میں مصدر کا ذکر کرتے ہیں۔ جبکہ ان کے افراد کو ذکر کرنا چاہئے۔ یعنی فردیت کے بجائے فرد، کتابت کے بجائے کتاب۔ اور سواد کے بجائے اسود کہنا چاہئے۔ اس لئے کہ بات اس کلی میں ہو رہی ہے جو اپنے افراد کی حقیقت سے خارج ہو۔ لہذا اس کا ماہیت اور اس کے افراد پر محمول ہونا ضروری ہے۔ اور ظاہر ہے کہ مصدر مبدا کسی شئی پر محمول نہیں

ہوا کرتے۔

قولہ اللانہم للوجود - لازم کی دو قسمیں ہیں - اول لازم وجود - دوم لازم ماہیت - اہل منطق صرف لازم ماہیت سے بحث کرتے ہیں - اس کے ساتھ لازم وجود کا ذکر صرف بٹھا کر دیا جاتا ہے - اس لئے لازم وجود کی تعریف نہیں کی - شارح نے صرف مثال پر اکتفا کر کیا ہے - اس کے اقسام کو بھی بیان نہیں کیا ہے - لازم ماہیت سے مراد لازم من حیث ہی ہی سے خواہ خارج میں ہو یا ذہن میں ہو ماہیت لازم کے بغیر تحقق نہ ہو جیسے زوجیت اربعہ کے لئے - دونوں وجود میں لازم ہے -

لا يقال هذا لتقسيم الشيء الى نفسه والى غيره لان اللازم على ما عوفه ما يمنع انفكاكه عن الماهية وقد قسمه الى ما لا يمنع انفكاكه عن الماهية وهو لانهم الوجود الى ما لا يمنع وهو لانهم الماهية لاننا نقول لانهم لانهم الوجود لا يمنع انفكاكه عن الماهية غاية ما في الباب انه لا يمنع انفكاكه عن الماهية من حيث هي لكن لا يلزم منه انه لا يمنع انفكاكه عن الماهية في الجملة فانه ممتنع الانفكاك عن الماهية الموجودة وما يمنع انفكاكه عن الماهية الموجودة فهو ممتنع الانفكاك عن الماهية في الجملة فان ما يمنع انفكاكه عن الماهية اما ان يمنع انفكاكه عن الماهية من حيث انها موجودة او يمنع انفكاكه عن الماهية من حيث هي والثاني لانهم الماهية والاول لانهم الوجود فهو من القسمين متناول لتقسيمه ولوقال لانهم ما يمنع انفكاكه عن الشيء لم يرد السؤال -

ترجمہ اور نہ کہا جائے - (یعنی اعتراض نہ کی جائے) کہ یہ شئی کی تقسیم الی نفسہ والی غیر نفسہ ہے کیوں کہ اس نے جو تعریف کی ہے - اس سے لازم آتا ہے جس کا انفکاک ماہیت سے ممتنع ہو - اور اس کی (لازم کی) تقسیم کی ہے - مالا یمنع انفکاکہ عن الماہیۃ کی تعریف اور وہ لازم وجود ہے - اور ما یمنع انفکاکہ عن الماہیۃ کی طرف اور وہ لازم ماہیت ہے -

لانا نقول - کیوں کہ ہم جواب دیں گے کہ ہم تسلیم نہیں کرتے کہ لازم وجود وہ ہے - جس کا انفکاک ماہیت سے ممتنع نہ ہو - زائد سے زائد اس باب میں یہ لازم آتا ہے کہ اس کا انفکاک ماہیت من حیث ہی ہی سے ممتنع نہیں ہے - لیکن اس سے یہ لازم نہیں آتا ہے کہ اس کا انفکاک ماہیت سے فی الجملة محال نہیں ہے اس لئے کہ وہ ماہیت موجودہ سے ممتنع انفکاک ہے - اور وہ لازم جس کا انفکاک ماہیت موجودہ سے ممتنع ہے - تو ماہیت سے فی الجملة ممتنع الانفکاک ہوگا - اس لئے کہ جس کا انفکاک ماہیت سے ممتنع ہے (اس کی دو صورتیں ہیں) - یا ماہیت کے انفکاک کا امتناع اس حیثیت سے ہے کہ وہ موجود ہے یا اس کے انفکاک کا امتناع ماہیت

من حیث ہی سے ہے۔ ثانی لازم ماہیت ہے۔ اور اول لازم وجود ہے پس تقسیم کا مورد اپنی دو قسموں کو ملتا ہے۔ اور اگر ماتن کہتے کہ لازم وہ ہے جس کا انفکاک شئی سے ممنوع ہوا تو سوال ہی وارد نہ ہوگا۔

تشریح قولہ لا یقال الہ۔ منشأ اعتراض۔ ماتن نے پہلے لازم کی تعریف ان لفظوں میں کی۔ امتناع انفکاک عن الماہیۃ۔ ماہیت سے انفکاک کا محال ہونا۔ اس کے بعد اس کی تقسیم کی۔ اور

قسم اول لازم وجود اور ثانی لازم ماہیت بیان کی اس سے یہ سمجھ میں آیا کہ وہ لازم وجود جو لازم ماہیت کا مقابل ہے۔ اس کی تعریف مالا یمتنع انفکاک عن الماہیۃ ہوگی۔ اس لئے مذکورہ اعتراض لازم آگیا ہے۔ کہ یہ تو شئی کی تقسیم الی نفسہ والی غیر نفسہ ہو گئی ہے۔ اور یہ بھی باطل ہے۔

اسکے شارح نے جو اعتراض وارد فرمایا ہے۔ وہ تقسیم پر کیا ہے لازم مفارق کی تعریف پر اعتراض وارد نہیں کیا۔ کیوں کہ جواب دیا جاسکتا ہے کہ تقسیم کے موقع پر قسم کی تعریف ضمناً کر دی گئی ہے۔ اور امور ضمینیہ میں کوتاہی کوئی قابل مواخذہ نہیں ہے۔

قولہ لاناقول الہ۔ مذکورہ اعتراض کا جواب یہ ہے کہ ممتنع الانفکاک عن الماہیۃ تو لازم وجود اور لازم ماہیت دونوں کا نام ہے۔ فرق یہ ہے کہ لازم وجود میں من حیث الوجود کی قید ہے۔ اور لازم ماہیت میں من حیث ہی ہی کی قید ہے۔ اس لئے شئی کی تقسیم الی نفسہ والی غیر لازم نہیں آتی۔

قولہ فانه ممتنع الانفکاک۔ جواب کی صورت شکل اول کی ترتیب دی گئی ہے۔ صغریٰ فانه ممتنع الانفکاک عن الماہیۃ للوجود۔ کبریٰ «وما یمتنع انفکاک عن الماہیۃ الموجودة فهو ممتنع الانفکاک عن الماہیۃ فی الجملة» اور اس کا نتیجہ یہ نکلے گا کہ لازم الوجود ممتنع الانفکاک عن الماہیۃ فی الجملة، خلاصہ اس کا یہ ہے کہ جس کا انفکاک ماہیت سے ممتنع ہے۔ وہ دو حال سے خالی نہیں یا تو ماہیت موجودہ سے انفکاک ممتنع ہوگا۔

یا ماہیت من حیث ہی سے اول لازم موجود ہے اور دوم لازم ماہیت ہے لہذا ماہیت موجودہ سے انفکاک کا امتناع ماہیت سے فی الجملة انفکاک کا امتناع ہے۔ اور یہی دلیل مذکورہ کالبرئی ہے جو ثابت ہو گیا۔ لہذا ہم قسم یعنی ممتنع الانفکاک فی الجملة اپنی اقسام کو شامل ہو گیا ہے۔

قولہ اولو قال۔ ان ممتنع انفکاک عن الماہیۃ، کہنے کے بجائے اگر ماتن یہ کہتے کہ ان ممتنع انفکاک عن الشئی، تو مذکورہ اعتراض نہ وارد ہوتا۔ اس لئے کہ منشأ اعتراض لفظ ماہیت ہی ہے۔

ثم لازم الماہیۃ اما بین او غیر بین اما اللازم البین فهو الذی یکفی تصورا مع تصورا ملزوما فی جزم العقل باللزوم بینہما کالانقسام۔ متمساوین للاربعة فان من تصورا الاربعة وتصورا الانقسام متمساوین جزم بمجرد تصورا ہما بان الاربعة منقسمة متمساوین واما اللازم الفید البین فهو الذی یقتضی جزم الذہن باللزوم بینہما الی وسط کتساوی الزوا یا الثلث للثلاثین دلمثلث

فان مجرد تصور المثلث و تصور تساوی الزوايا للثلاثين للمثلث لا يكتفي في جزم الذهن بان المثلث متساوي الزوايا للثلاثين بل يحتاج الى وسط.

ترجمہ

ابھر لازم ماہیت یا بین ہوگا یا غیر بین ہوگا۔ بہر حال لازم بین پس وہ لازم ہے کہ کافی ہو اس کے تصور کے ساتھ دونوں کے درمیان عقل کے جزم باللزوم ہیں (یعنی ملزوم کا تصور ہی لازم کے تصور کے جزم باللزوم میں عقل کے لئے کافی ہو) جیسے اربعہ کے لئے دو برابر حصوں میں منقسم ہو جانا لازم ہے۔ پس جس نے اربعہ کا تصور کر لیا (یعنی اس کے معنی کو جان لیا) اور انقسام بمساوی میں کو جان لیا۔ تو وہ یقین کر لیتا ہے صرف ان دونوں کے تصور سے کہ اربعہ دو برابر حصوں میں تقسیم کو قبول کر لیتا ہے۔

واما اللانام الغیر البین۔ اور بہر حال لازم غیر بین پس وہ لازم ہے کہ ذہن جزم باللزوم میں ان دونوں کے درمیان (یعنی لازم و ملزوم کے درمیان) واسطہ کا محتاج ہو جیسے مثلث کے تینوں زاویہ قائمہ کا مساوی ہونا۔ پس بیشک صرف مثلث کا تصور کر لینا اور مثلث کے تینوں زاویہ قائمہ کے مساوی ہونیکا تصور تصور کر لینا کافی نہیں ہے۔ ذہن کے جزم کرنے میں کہ مثلث زاویہ قائمہ مساوی ہوتے ہیں بلکہ محتاج ہے واسطہ کا (یعنی دلیل کا)۔

تشریح

قولہ اما بین۔ اب شارح نے اس جگہ لازم ماہیت کی تقسیم شروع کی ہے۔ اور کہا ہے کہ لازم ماہیت بین ہوگا یا غیر بین ہوگا۔

لازم بین اس لازم کو کہتے ہیں کہ لازم و ملزوم دونوں تصور سے عقل کو جزم باللزوم حاصل ہو جائے (یعنی عقل اس لزوم کا یقین کرے)۔ جیسے اربعہ کے انقسام کا دو برابر حصوں میں۔ اس لئے کہ جس نے اربعہ کے معنی جان لئے اور انقسام بمساوی میں کے معنی جان لیا تو اسے ان دونوں کے درمیان بداہتہ لزوم کا جزم و یقین حاصل ہو جائیگا۔

قولہ مجرد تصور ہما۔ اس پر ایک اشکال ہے وہ یہ کہ جزم باللزوم تصدیق کا نام ہے۔ اور تصدیق کے لئے تینوں تصورات کا پایا جانا ضروری ہے۔ پھر اس جگہ لازم و ملزوم کے تصور سے تصدیق کس طرح ماحصل ہوگی۔ اس جگہ تصور نسبت بھی مراد ہے۔ اگرچہ شارح نے اس کو ذکر نہیں کیا۔ کیوں کہ قدماء اس کا انکار کرتے ہیں۔ یا یہ کہا جائے کہ ذکر نہ کرنے کی وجہ اس کا مشہور ہونا ہے۔ ذکر کا محتاج نہیں ہے ایک جواب یہ بھی ہے کہ اس جگہ تصور لازم من حیث ان لازم، اور تصور ملزوم بحیثیت تصور ملزوم مراد لیا گیا ہے۔ لہذا تصور طریق نسبت کے تصور جزم باللزوم دونوں کا تقاضہ کرتا ہے۔

قولہ فہو الذی یفتقر۔ لازم بین وہ لازم ہے جس کا تصور مع تصور ملزوم جزم باللزوم کے لئے کافی نہ ہو بلکہ اس کے جزم کے لئے کسی دلیل کا محتاج بھی ہو۔ جیسے مثلث کے لئے تینوں زاویہ قائمہ کا مساوی

ہونا لازم ہے۔ تو جس نے مثلث اور متساویہ الزویا القائمہ کے معنی کو سمجھ لیا ہے۔ اس کے لئے ان دونوں کے درمیان لزوم کا جزم پیدا ہو جائے ایسا نہیں ہے بلکہ جزم پیدا ہونے کے لئے واسطہ کی ضرورت ہے۔ یعنی دلیل کے اس دعویٰ کو ثابت کرنا ہوگا۔ جب عقل اس لزوم کا اقرار کرے گی۔

وہنا نظروہ ان الوسط علی ما فسیح القوم ما یفترون بقولنا لانه حین یقال لانه کذا امثلا اذا قلنا العالم محدث لانه متغیر فالقاسر بقولنا لانه وهو المتغیر وسط ولیس یلزم من عدم افتقار اللزوم الی وسط انه یکفی فیہ مجرد تصور الانام والملازم لحواس توقفہ علی شئی اخر من حدس او تجویہ او احساس او غیر ذلک فلوا عتبرنا الافتقار الی الوسط فی مفہوم غیر البین لم یخصم ولازم الماہیۃ فی البین وغیرہ لوجود قسم ثالث۔

ترجیحہ اس مقام پر ایک نظر ہے۔ (اعتراض ہے) اور وہ یہ ہے کہ واسطہ جس کی تفسیر قوم (مناظر) نے کی ہے۔ وہ یہ ہے جو مقترن ہو ہمارے قول لانه سے جس وقت لانه کذا کہا جائے۔ مثلاً ہم نے کہا العالم متغیر لانه محدث "تو مقارن ہمارے قول لانه سے وہ المتغیر ہے۔ واسطہ ہے۔ اور لازم نہیں آتا لزوم کے محتاج الی واسطہ نہ ہونے کی وجہ سے کہ اس (لزوم) میں لازم و ملزوم کا تصور کافی ہے۔ اس لئے کہ جائز ہے کہ وہ شئی آخریہ موقوف ہو۔ (اور واسطہ کا محتاج نہ ہو) مثلاً حدس۔ یا تجربہ یا احساس یا اس کے علاوہ کا۔

فلوا عتبرنا للافتقار۔ لہذا اگر ہم نے احتیاج الی واسطہ کا اعتبار غیر بین کے مفہوم میں کر لیا تو لازم ماہیت منحصر نہ رہے گا۔ لازم ماہیت بین اور غیر بین میں، تیسری قسم کے موجود ہونے کی وجہ سے (اور جب دو کے علاوہ تیسری صورت بھی موجود ہے تو دو میں حصر باطل ہو گیا۔

تنبیہ قولہ وہنا نظروہ۔ اعتراض کا خلاصہ یہ ہے کہ لازم کی تقسیم لازم بین و لازم غیر بین کیطون حاصر نہیں ہے۔ اس وجہ سے کہ لازم غیر بین کی تعریف میں واسطہ کے احتیاج کا اعتبار کیا گیا ہے۔ اور واسطہ میں حد وسط مراد لی گئی یا پھر دلیل مراد ہے۔ لہذا تقسیم کا مطلب یہ ہو کہ جزم باللزوم دلیل سے حاصل ہوگا۔ یا لازم ملزوم کے تصور سے حاصل ہوگا۔ پہلے کو غیر بین دوسرے کو بین کہتے ہیں۔ جب کہ ابھی تیسرا احتمال اور بھی باقی ہے۔ جزم باللزوم نہ محض طرفین کے تصور سے حاصل ہو اور نہ ہی وہ دلیل کا محتاج ہو۔ بلکہ امر آخر مثلاً حدس، تجربہ، احساس وغیرہ پر موقوف ہو۔

وقد یقال البین علی الانام الذی یلزم من تصور ملزومہ تصور لا کون الاشیاء ضعفا

لواحد فان من تصور الاثنين ادراك ضعف الواحد والمعنى الاول اعم لانه متى يكفى تصور
الملزوم في الملزوم يكفى تصور اللانهم مع تصور الملزوم وليس كلها يكفى التصور ان يكفى تصور
واحد والعرض المفارق اما سلب الزوال كحركة الخيل وصفرة الوجه واما بطئ الزوال ..
كالشيب والشباب وهذا التقسيم ليس بخاص لان العرض المفارق هو ما لا يمنع انفكاكه
عن الشئ وما لا يمنع انفكاكه عن الشئ لا يلزم ان يكون منفكا حتى ينحصر في سلب الانفكاك
وطبئ لجوان ان لا يمنع انفكاكه عن الشئ ويدوم له كمركات الانفكاك.

ترجمہ اور کبھی بولا جاتا ہے۔ بین اس لازم پر (یعنی بین کے ایک معنی یہ ہیں) کہ اس کے ملزوم
کے تصور سے اس کا (لازم کا) تصور لازم آئے۔ جیسے دو کا ایک ہونا دو گنا ہونا۔ پس
جس نے اثنين کا تصور کر لیا (یعنی اثنين کے معنی کو جان لیا کہ وہ واحد کا دو گنا ہے)۔
والمعنى الاول اعم۔ مگر پہلا معنی اعم ہے۔ اس لئے کہ جب لزوم کے لئے ملزوم کا تصور کافی ہوگا
تو ملزوم کے ساتھ لازم کا تصور بھی کافی ہوگا۔ مگر ایسا نہیں ہے۔ کہ جب کبھی دو کا تصور کافی ہو۔ تو تصور
واحد بھی اس جگہ کافی ہو جائے۔

والعرض المفارق۔ اور عرض مفارق یا سلب الزوال ہوگا۔ جیسے شرمندہ آدمی کے چہرہ کی سُرخی
اور خوف زدہ آدمی کے چہرہ کی زردی۔
واما بطئ الزوال۔ یا دیر سے زائل ہوگا جیسے بڑھاپا اور جوانی اور یہ تقسیم حاصر (تمام اقسام
کو گھیرنے والی نہیں ہے)۔ کیوں کہ عرض مفارق وہ عرض ہے جس کا جدا ہونا شئی سے ممکن نہ ہو۔ اور وہی
جس کا جدا ہونا شئی سے محال نہ ہو۔ لازم (ضروری) نہیں ہے۔ کہ وہ جدا ہو ہی جائے۔ (یعنی ممکن ہے
کہ جدا ہونا محال نہ ہو مگر کبھی زائل نہ ہو) تاکہ عرض کا انحصار ہو جائے سلب الزوال و بطئ الزوال میں
لجوان ان لا يمنع انفكاكه۔ اس لئے کہ جائز ہے انفکا کہ محال نہ ہو شئی سے مگر عرض دائمی ہو جیسے
فلک کی حرکت۔

تشکیک قولہ وقد يقال۔ اس جگہ شارح نے لازم بین کے دوسرے معنی بیان کئے ہیں۔
اس کا اعتبار دلالت التزامی میں ہوتا ہے۔ اس کا دوسرا نام لازم ذہنی اور لازم بالمعنی
الاضحیٰ بھی ہے۔ اور وہ یہ ہے کہ صرف ملزوم کا تصور ہی لازم کے تصور کے لئے کافی ہے۔ جیسے الانسان
ضعف الواحد۔ اس لئے کہ اثنين کے معنی جان لینے سے ہی واحد کا دو گنا ہونا ذہن میں آ جاتا ہے۔ یعنی
اثنين کا تصور واحد کے تصور کو مستلزم ہے۔

قولہ والمعنى الاول۔ بیان کردہ لازم کے معانی میں سے پہلے معنی اعم اور دوسرے معنی اخص ہیں۔

اس لئے کہ لزوم کے لئے جب صرف ملزوم کا تصور ہی کافی ہوگا۔ تو تصور لازم و تصور ملزوم دونوں ضرور کافی ہوں گے لزوم کے پائے جانے کے لئے مگر اس کا عکس نہیں ہے۔

قولہ کالشیب والشباب۔ عرض مفارق بطئی الزوال کی شان شباب میں اتفاق ہے۔ شیب کے معنی باندہ سے قوت عزیزہ کا کمزور ہونا۔ اور قوت عزیزہ کا قوی ہونا شباب ہے۔ اگر حیوان سے حیوان کی ذات مراد ہے تو شیب کا زوال ممکن ہے۔ اس لئے کہ زوال وصف کے معنی زوال وصف مع بقار ذات المعروض کے ہیں اور مرنے کے بعد بدن باقی رہتا ہے۔ اس لئے اس کے ہیولی پر صورت جمادیہ آجاتی ہے۔ تو یہ بدایہ کے خلاف ہے۔

اور اگر حیوان سے مراد بشر ط کونہ حیوانا ہے۔ تو شیب کا زوال ناممکن ہے۔ اس جگہ پہلے معنی مراد ہیں ماتن نے اسی لئے اس کو مثال میں ذکر کیا ہے۔

قولہ لیس محاصی۔ شرح مطالع میں عرض کی تقسیم اس طرح بیان کی گئی ہے۔ عرض مفارق بالقوہ ہوگا جیسے حرکت افلاک یا عرض مفارق بالفعل ہوگا۔ مفارق بالفعل کی دو قسمیں ہیں۔ اول سریع الزوال جیسے عمرة الجمل وصفرة الوجه یا بطئی الزوال ہوگا۔ جیسے شیب و شباب۔

قال وكل واحد من اللانتم والمفارق ان اختص بافراد حقيقة واحدة فهو الخاصة كالضامح والافوه العرض العام كالماثني وترسم الخاصة بانها كليّة مقولة على ماتحت حقيقة واحدة فقط قولاً عرضياً والعرض العام بانها کلی مقول على افراد حقيقة واحدة وغيرها قولاً عرضياً فالکليات اذن خمس نوع وجنس وفصل وخاصة وعرض عام۔

ترجمہ ماتن نے فرمایا اور لازم و مفارق میں سے ہر ایک حقیقت کے افراد کے ساتھ خاص ہو تو وہ خاصہ ہے۔ جیسے ضامک (الانسان کے لئے) ورنہ پس وہ عرض عام ہے۔ جیسے ماشی (الانسان فرس غنم، بقرو وغیرہ کے لئے)۔

وترسم الخاصة۔ اور خاصہ کی تعریف کی جاتی ہے کہ خاصہ وہ کلی ہے جو فقط ایک حقیقت کے افراد پر بولی جائے۔ قول عرضی کے طور پر۔ اور عرض عام وہ کلی ہے جو ایک حقیقت کے افراد پر اور اس کے علاوہ کے افراد پر بھی بولا جائے قول عرضی کے لحاظ سے۔

فالکليات اذن خمس۔ لہذا پس اس وقت معلوم ہو کہ کلیات پانچ ہیں۔ اول جنس۔ دوم نوع سوم فصل، چہارم خاصہ، پنجم عرض عام۔

اقول الکلی الخارجی عن الماهیة سواء کان لازماً أو مفارقاً أو خاصة أو عرضاً عالمها لانه ان اختص بافراد حقيقة واحدة فهو الخاصه كالضاحک فانه مختص بحقيقة الانسان وان لم يختص بهابل بجمها وغیرها فهو العرض العام کما شئ فانه شامل للانسان وغیرہ وترسم الخاصه بانها کلیة مقولة على افراد حقيقة واحدة فقط ولا عرضياً فالكلیة مستدرکة على ما غیر مرة وقولنا فقط ینخرج الجنس والعرض العام انهما مقولان على حقائق مختلفة وقولنا قولاً عرضياً ینخرج النوع والفصل لان قولهما على ما تحتها ذاتی لا عرضی۔

ترجیحہ

شارح فرماتے ہیں۔ میں کہتا ہوں کہ وہ کلی جو افراد کی حقیقت سے خارج ہو برابر ہے کہ لازم ہو یا مفارق ہو۔ یا خاصہ ہو یا عرض عام ہوگی۔ اس لئے کہ اگر وہ خاص ہو۔ ایک حقیقت کے افراد کے ساتھ وہ خاصہ ہو۔ جیسے منامک۔ اس لئے کہ وہ انسان کی حقیقت کے ساتھ خاص ہے اور اگر اس کے ساتھ خاص نہ ہو۔ بلکہ عام ہو۔ اس کو اور اس کے غیر کو پس وہ عرض عام ہے جیسے ماشی کہ وہ شامل ہے۔ انسان اور اس کے غیر کو۔

وترسم الخاصه۔ اور خاصہ کی تعریف کی جاتی ہے۔ کہ بیشک وہ ایسی کلی ہے کہ جو صرف ایک حقیقت کی افراد پر بولی جاتی ہے۔ قول عرضی کے لحاظ سے پس لفظ الکلیہ زائد ہے جیسا کہ کئی مرتبہ اس کا بیان گذر چکا ہے۔ اور ہمارا قول فقط جنس اور عرض عام کو خارج کرتا ہے۔ اس لئے کہ یہ دونوں مختلف حقائق پر بولی جاتی ہے۔ اور ہمارا قول قولاً عرضیاً نوع اور فصل کو خارج کرتا ہے۔ اس لئے کہ یہ دونوں مقول ہوتے ہیں جن ماتحت افراد پر وہ ذاتی ہیں نہ کہ عرضی۔

وترسم العرض۔ اسی طرح عرض عام کی تعریف کی جاتی ہے کہ وہ کلی ہے جو بولی جاتی ہے ایک حقیقت کے افراد پر اور اس کے غیر پر قول عرضی کے لحاظ سے پس ہمارے قول وغیرہ اسے نوع اور فصل اور خاصہ خارج ہو جاتے ہیں۔ اس وجہ سے کہ یہ تینوں نہیں بولے جاتے ہیں مگر فقط ایک حقیقت کے افراد پر اور ہمارے قول قولاً عرضیاً کی قدر سے جنس خارج ہو جاتی ہے۔ اس لئے کہ اس کا مقول ہونا ذاتی ہے۔

تشریح

قولا الکلی الخارج۔ ماتن نے خاصہ اور عرض عام کا مقسم لازم و مفارق دونوں کو بنایا ہے۔ اور اس کو صراحت سے ذکر کیا ہے۔ حالانکہ لازم اور مفارقی دونوں میں سے کوئی بھی ان دونوں قسموں کی جانب منقسم نہیں ہوتا۔ اس لئے کہ خاصہ بھی اور عرض عام بھی لازم اور مفارقی میں سے ہر ایک دوسرے سے اعم من وجہ ہے۔ اور القسم اخف مطلقاً۔ اس وجہ سے شارح نے مقسم الکلی الخارج عن الماہیة ہے۔ اس بات سے آگاہ کر دیا ہے۔ کہ تقسیم صحیح اس طرح پر ہے کہ خاصہ اور عرض عام کی جانب اس کلی کو تقسیم کیا جائے۔ جو حقیقت سے خارج ہو یعنی الکلی الخارج عن ماہیة الافراد کو۔

قولہ لاندہ ان اختص۔ شارح نے کلی کی تقسیم میں داخل اور خارج کے اعتبار سے کی تھی۔ اس طرح سے اس جگہ بھی خاصہ اور عرض عام کی تقسیم ماہیت افراد کے لحاظ سے بیان کی ہے۔
لہذا مفہوم واجب سے کوئی اعتراض نہ وارد ہوگا۔ کہ وہ حقیقت واحدہ کے افراد کے ساتھ خاص نہیں ہے اس کے باوجود خاصہ ہے۔ کیوں کہ علماء منطق کے نزدیک واجب کے لئے کوئی ماہیت نہیں ہے۔ اور اس کے مفہوم کا اختصاص افراد سے نہیں ہے۔ بلکہ فرد واحد کے ساتھ مختص ہے۔
خاصہ کی دو قسمیں ہیں۔ خاصہ شاملہ۔ خاصہ غیر شاملہ۔

قولہ بافراذ حقیقہ۔ تقسیم کلی کے طرز سے اس جگہ بھی حقیقت کے بجائے لفظ ماہیت ہی ہونا چاہئے۔ مگر چونکہ خاصہ اور عرض عام کسی معلوم ماہیت کے لئے نہیں ہو کرتے۔ کیونکہ معدوم شئی کسی وصف کے ساتھ متصف نہیں ہو کرتی۔ اور ماہیت پر حقیقت کا اطلاق تحقق ہی کے ساتھ سے ہو کرتا ہے۔ اس لئے مصنف نے اس جگہ لفظ حقیقت کا استعمال کیا تاکہ معلوم ہو جائے کہ خاصہ اور عرض عام دونوں حقیقت موجودہ کے لحاظ سے ہیں۔

قولہ بل یعمھا وغیرھا۔ یعنی فی الجملہ وہ عام ہو حقیقت وغیر حقیقت کے افراد کو برابر ہے۔ کہ حقیقت اور غیر حقیقت کے درمیان مشترک ہو یا افراد حقیقہ اور نفس حقیقت کے درمیان مشترک ہو۔
قولہ حقیقہ واحدہ فقط۔ اس سے مراد دونوں کو عام ہے۔ خواہ حقیقت جنسی ہو یا نوعی ہو۔ یہ تعمیم اس لئے کی گئی ہے تاکہ تعریف دونوں کو شامل ہو جائے۔ اس لئے کہ اس جگہ مقول علی کثیرین متفقین بالحقائق کے الفاظ نہیں لائے جس طرح پر نوع کی تعریف میں یہ الفاظ ذکر کیا تھا۔ کیونکہ بیشتر نوع سے اعم ہوتا ہے۔
قولہ قولاً عرضیاً۔ اس قدر سے نوع اور فصل خارج ہو گئیں۔ اس لئے قولاً عرضیاً سے مراد مکمل عرضی ہے اور نوع و فصل کا مکمل افراد پر ذاتی ہوتا ہے حمل عرضی نہیں ہوتا۔
قولہ یرسم العرض العام۔ اگر اس میں حیثیت کی قید کا لحاظ کیا جائے تو ماشی بحیثیت حیوان کے خاصہ ہے۔ اور بحیثیت انسان و فرس کے عرض عام ہے۔ لہذا عرض عام کی تعریف جنس کے خاصہ پر نہ صادق آئے گی۔

ویرسم العرض العام بانہ کلی مقول علی افراد حقیقہ وغیرھا قولاً عرضیاً بقولنا وغیرھا ینخرج النوع والفصل والخاصۃ لانہا لا تقال الا علی افراد حقیقہ واحدہ فقط وبقولنا قولاً عرضیاً ینخرج الجنس لانہ قولہ ذاتی وانہا کانت ہذا التعریفات رسوماً للکلیات لہذا ان یکون لہا ماہیات وراء تلك المفہومات ملزومات مساویۃ لہا فغیث لم یحقق ذلک اطلاق علیہا اسم الرسم وهو بمعزل من التحقيق لان الکلیات امور اعتباریۃ حصلت مفہوماتہا اولاً ووضعت اسماءہا

بانا انہما فلیس لہما معان غیر تلك المفہومات فیكون ہى حدود اعلیٰ ان عدم العلم بانہا انہما حدود لا یوجب العلم بانہما رسوم فكان المناسبۃ ذکر التعریف الذی ہوا عدم من الحد والرسم۔

ترجمہ اور عرض عام کی تعریف اس طرح کی جاتی ہے۔ کہ وہ ایک کلی ہے۔ جو بولی جاتی ہے ایک حقیقت کے افراد اور اس کے علاوہ ہر قول عرضی کے طور پر۔ پس ہمارے قول وغیرہا سے نوز اور فصل اور خاصہ نکل گئے۔ اس لئے کہ یہ نہیں بولے جاتے ہیں مگر صرف ایک حقیقت کے افراد پر پس ہمارے قول قولاً عرضیاً سے جنس نکل جائے گی۔ اس لئے کہ اس کا بولنا جانا ذاتی ہے۔ اور بیشک یہ تعریفیں کلیات کے لئے رسوم ہیں۔ کیوں کہ جائز ہے کہ ان کے لئے ماہیات ان مفہومات کے علاوہ ہوں۔ اور وہ ماہیات ملزوم مساوی ہوں ان مفہومات کے۔ پس چونکہ متحقق نہیں ہے تو اس پر رسم کا لفظ استعمال کیا اور رسم تحقیق سے جدا شئی ہے۔ اس لئے کہ کلیات امور اعتباریہ ہیں۔ ان کے پہلے مفہوم حاصل ہوتے ہیں۔ اس کے بعد ان مفہومات کے مقابلے میں ان کے نام وضع کئے جاتے ہیں۔ لہذا ان کے معانی ان مفہومات کے علاوہ نہیں ہیں۔ پس مناسب تھا کہ لفظ تعریف ذکر کرتے ہو کہ رسم اور حدود دونوں سے عام ہے۔

تشکیہ قولہ وانہا کانت۔ ماتن نے ان تعریفات کو لفظ حد سے نہیں تعبیر کیا بلکہ ان کو رسم کہا ہے۔ مثلاً کسی جگہ و رسمہ کہا۔ کسی جگہ ترسم کہا۔ وجہ اس کی شائع نے یہ بیان کی ہے کہ حد اس تعریف کو کہتے ہیں جو جنس و فصل سے مرکب ہو۔ یعنی ذاتیات سے۔۔۔۔۔ رسم اسے کہتے ہیں جو عرضیات سے مرکب ہو۔

لہذا کلیات خمس کی تعریفوں میں جو مفہومات مذکور ہیں یہی مفہومات ان کی ذاتیات ہیں یا نہیں اس کو یقین سے نہیں کہا جاسکتا۔ اس لئے ممکن ہے کلیات کے لئے ان کے علاوہ دوسری ماہیات ہوں اور ان ماہیات کے لئے یہ مفہوم عارض اور لازم ہوں۔ خلاصہ کلام یہ ہے کہ یہ بات چونکہ یقینی نہیں ہے۔ اس لئے ماتن نے ان تعریفات کو رسم سے تعبیر کیا ہے حد نہیں کہا۔

قولہ فیحیث لم یتحقق۔ ماہیت باوجود فی الایمان ہے۔ یعنی ماہیات حقیقیہ ہیں اور ماہیات اعتباریہ ہیں۔ یعنی موجود فی الاذہان ہیں۔ جس کی صورت یہ ہے کہ عقل نے موجودات خارجیہ سے ان کا انزاع کر لیا ہے۔ مثلاً وجوب، امکان، امتناع، اسی طرح دیگر اصطلاحات۔ جہاں تک ماہیات حقیقیہ میں باہم امتیاز کا تعلق ہے تو یہ کام بہت مشکل ہے۔ اس وجہ سے کہ جنس کا عرض عام کے ساتھ اور فصل کے ساتھ التباس ہے۔ اس لئے ان کے حدود قائم کرنا مشکل ہے۔ اور ماہیات اعتباریہ کا جہاں تک تعلق ہے۔ تو ان کے ذاتیات و عرضیات کے امتیاز کر لینے میں دشواری نہیں ہے۔ اس لئے کہ جو ان

کے مفہوم میں داخل ہوگی وہ ان کے لئے ذاتی ہوگی۔ اور جو مشترک ہوگی وہ جنس ہوگی۔ اور جو تمیز دینے والی ہوگی وہ فصل ہوگی۔ اور جو ان کے مفہوم سے خارج ہوگی وہ عرضی ہوگی پھر یہ عرضی مشترک ہے تو خاصہ ہے۔
 قولہ ملزومات۔ اس قید کا مفاد یہ ہے کہ جب تک وہ مفہومات ان ماہیات کے لئے لازم اور ماہیات ان کے لئے ملزومات نہ ہوگی۔ اس وقت تک تعریفات میں ان کا اعتبار نہ ہوگا۔ اور یہی مشہور ہے۔ مگر شارح نے مطالع میں اس کو پسند نہیں کیا ہے۔

رہی مساوات کی قید تو متاخرین کے نزدیک شرط ہے۔ یا مصنف نے اس قید کو اس لئے لگایا ہے تاکہ تعریفات جامع و مانع ہو جائیں۔

قولہ وهو بمنزل من التحقيق۔ یہ مذکورہ تعریف کے رسم ہونے پر رد ہے۔ حاصل یہ ہے کہ کلیات امور اعتباریہ ہیں اور ان کی حقیقت وہی ہے۔ جو ذہن میں حاصل ہے۔ لہذا کلیات کی حقائق اولاً ذہن میں حاصل ہوتی ہیں اس کے بعد ان کے اسماء مقرر کئے گئے۔ پس ان مفہومات کے علاوہ ان کی کوئی دوسری حقیقت نہیں ہے جس کے معروض ہونے اور ان مفہومات کے عارض ہونے کا احتمال ہو۔ اور اس کی وجہ سے ان تعریفات کو رسم کا درجہ دیدیا جاتا ہے۔ بلکہ یہ تعریفات حدود ہیں۔

قولہ علی ان العدم۔ مذکورہ بالا توجیہ پر یہ اعتراض ثانی ہے۔ تفصیل اس کی یہ ہے کہ ان تعریفات کے حدود ہونے کا عدم علم ان کو رسم سے تعبیر کر نیکام مقفی نہیں ہے۔ بلخص نامی کتاب میں امام رازی نے لکھا ہے کہ یہ تعریفات حدود میں یا رسوم ہیں۔ اس میں اختلاف ہے مگر حق یہ ہے کہ یہ حدود ہیں۔ اس لئے کہ حیوان کے جنس ہونے سے مراد یہ ہے کہ یہ ماہی کے جواب میں کثیرین مختلفین بالحقائق پر لولا جاتا ہے۔ اس کی تشریح ماتن نے یہ کی ہے کہ ہم تسلیم نہیں کرتے کہ جنس کے لئے اس مقدار کے علاوہ اور کوئی ماہیت نہیں ہے۔ یہ کیوں ممکن نہیں ہے کہ مذکورہ صفات کے ساتھ موصوفہ مقولیت اس مفہوم کو عارض ہو۔ جو مقدار مذکور کے علاوہ ہے۔

وفي تمثيل الكليات بالناطق والضاكن والماشي لا بالنطق والضحك والمشى التي هي مباديها
 فاستداهي ان المعتد في حمل الكلي على جزئيات همل المواطن وهو حمل هو لاهمل الاستداهي
 وهو حمل هو وهو النطق والضحك والمشى لا يصدق على افراد الانسان بالمواظاة فلا
 يقال زيد نطق بل ذو نطق او ناطق۔

ترجمہ اور کلیات کی مثال ناطق، ضاكن اور ماشی سے دینا مشی، ضحك اور نطق سے نہ دینا۔
 جو کہ ان کے مبادی ہیں۔ ایک بڑا فائدہ پیش نظر ہے۔ اور وہ یہ ہے کہ حمل کل علی جزئیات

میں حمل بالمطوات کا اعتبار کیا گیا ہے۔ اور وہ حمل ہو ہو ہے۔ نہ کہ حمل بالاشتقاق اور وہ ذوا اور ہو کا حمل ہے۔ اور نطق، ضحک، مشی، انسان کے افراد پر بالمطوات صادق نہیں آتے۔ لہذا زید نطق نہیں کہا جاتا بلکہ زید ذو نطق کہا جاتا ہے۔

تشکیک قولہ دینی تمثیل۔ ہم نے پہلے بھی کہا ہے کہ اہل منطق نطق، ضحک، سواد، مشی وغیرہ کو ذکر کرتے ہیں۔ مگر ناطق، ضاحک، ماشی مراد لیتے ہیں۔ چنانچہ ماتن نے مثال میں ناطق۔ ضاحک اور ماشی ہی کا ذکر کرتے ہیں۔ اس پر شارح نے کہا بطور مسامحت کے نہیں ہے۔ بلکہ اس میں ایک بڑا فائدہ ہے۔

قولہ حمل بالمطوات۔ اصولی طور پر حمل کی دو قسمیں ہیں۔ حمل اولیٰ۔ حمل متعارف۔ محمول اور موضوع بالذات متحد اور فرق دونوں کے درمیان صرف اعتباری ہو وہ حمل اولیٰ کہلاتا ہے۔ اور حمل متعارف وہ ہے کہ موضوع و محمول کے مابین اتحاد من وجہ پایا جاتا ہے۔ اور من وجہ دونوں متغایر ہوں۔ پھر حمل متعارف کی دو قسمیں ہیں۔ اول حمل بالمطوات۔ دوم حمل بالاشتقاق۔ حمل بالمطوات موضوع و محمول میں ذوا اور دوسرے حروف کا کوئی واسطہ نہ ہو بلکہ براہ راست حمل کیا گیا ہو۔ جیسے زید کاتب اور حمل بالاشتقاق وہ ہے جو ذو کے واسطے سے حمل کیا گیا ہو۔ جیسے زید ذو نطق۔ حمل بالاشتقاق حمل بالمطوات سے جدا نہیں ہوتا۔ اس لئے کہ وہ اس کے ضمن میں پایا جاتا ہے۔ البتہ حمل بالمطوات تو وہ بغیر حمل بالاشتقاق کے پایا جاسکتا ہے۔ یہ اس وقت ہوتا ہے جب محمول اسم جامد ہو مشتق نہ ہو مثلاً قلم زید جب زید قائم کے معنی میں ہو۔

واذا قد سمعت ما تلونا عليك ظهر لك ان تلك الكليات منجموكة في خمس نوع وجنس وفصل
وفاصلة وعرض عام لان الكلي اما ان يكون نفس ماهية ماتحتة من الجزئيات او داخلها افصاها
عنها فان كل نفس ماهية ماتحتة من الجزئيات فهو نوع وان كان داخلها فاما ان يكون تمام
المشترك بين ماهية ونوع اخر فهو الجنس او لا يكون فهو الفصل وان كان خاسرا عنها فان اخص
بحقيقة واحدة فهو الخاصة والاف هو العرض العام واعلم ان المصنف قسم الكلي الخارج عن
الماهية الى اللازم والمفارق وقسم كلا منهما الى الخاصة والعارض العام فيكون الخارج عن الماهية
منقسما الى اربعة اقسام فيكون اقسام الكلي اذن سبعة على مقتضى تقسيمه لافصمة فلا يجمع
قوله بعد ذلك فالكليات اذن خمس۔

ترجمہ ہم نے جو معنوں تمہارے سامنے ذکر کیا ہے۔ جب تم نے اس کو سن لیا تو اس سے تم

کو معلوم ہو گیا کہ یہ مذکورہ کلیات پانچ میں منحصر ہے۔ اول نوز۔ دوم جنس۔ سوم فصل۔ چہام خاصہ۔ پنجم عرض عام ہے۔ اس لئے کلی یا اپنی ماتحت جزئیات کی عین ماہیت (حقیقت) ہوگی۔ یا اس میں (حقیقت میں) داخل ہوگی۔ (یعنی حقیقت کا جز ہوگی) یا اس سے خارج ہوگی۔

خان کان نفس۔ پس اگر وہ اپنی ماتحت جزئیات کی عین ماہیت ہے۔ تو وہ نوز ہے۔ اور اگر ماہیت میں داخل ہے تو یا وہ تمام مشترک ہے۔ اس ماہیت اور نوز آخر کے درمیان تو پس وہ جنس ہے۔ یا نہ ہوگی۔ (یعنی اس ماہیت اور نوز آخر کے درمیان مشترک نہ ہوگی۔ تو پس وہ جنس ہے۔)

اولا یكون فهو الفضل۔ یا نہ ہوگی تو وہ فصل ہے۔

قوله وان كان خاصا جاعلها۔ اور کلی ان سے خارج ہوگی۔ پس اگر وہ ایک حقیقت کے ساتھ مخصوص ہے۔ تو وہ خاصہ ہے۔ ورنہ پس وہ عرض عام ہے۔

قوله واعلم ان المصنف۔ اور جان لو کہ بیشک ماتن نے اس کلی کو جو کہ ماہیت سے خارج ہو۔ لازم و مفارق کی جانب تقسیم فرمایا ہے۔ اور پھر ان میں سے ہر ایک کو خاصہ اور عرض عام کی جانب تقسیم کیا ہے فیکون الخارج عن الماهیة۔ لہذا پس وہ کلی جو ماہیت سے خارج ہے۔ چار اقسام کی جانب منقسم ہے اس صورت میں کلی کی اقسام سات ہو جاتی ہیں۔ ان کے تقسیم کے تقاضا کے مطابق پانچ نہیں رہتیں۔ اس لئے کہ اس کے بعد فالکلیات اذن خمس کہنا درست نہیں ہے۔

تشکیک قولہ اعلم ان المصنف۔ ماتن نے پہلے اس کلی کو جو ماہیت سے خارج ہو۔ تو قسمیں بیان کی ہیں۔ اول لازم۔ دوم مفارق۔ اس کے بعد ہر ایک کو خاصہ اور عرض عام کی جانب منقسم کیا ہے۔ اس لئے بظاہر ایسا معلوم ہوتا ہے۔ کہ خارج الماہیہ کلی کی چار اقسام ہیں۔

اعتراض ۱۔ یہ تقسیم مشہور تقسیم کے خلاف ہے۔ کیوں کہ مشہور تقسیم میں اولاً خارج عن الماہیہ کو خاصہ اور عرض عام کی جانب تقسیم کی گئی ہے۔ اس کے بعد عرض عام و عرض مفارق کی جانب۔

اعتراض ثانی۔ ماتن نے جو بطور تفریع کہا ہے۔ کہ فالکلیات اذن خمس۔ یہ صحیح نہیں ہے۔ اس

لئے کہ ایک طرف آپ نے خارج عن الماہیہ کی چار قسمیں بیان کی ہیں۔ جن کا حاصل یہ ہے کہ چار یہ اور تین پہلی یعنی نوز اور جنس اور فصل۔ تو کل ملکر سات ہو گئیں۔ اور دوسری طرف آپ یہ بھی ذکر کرتے

کہ ہیں۔ لہذا اس وقت اب کلیات کی مجموعی تعداد پانچ ہے۔ (دونوں اقوال میں تعارض پیدا ہو گیا) جواب۔ یہ اقسام بظاہر سات ہیں۔ مگر صحیح یہ ہے کہ وہ کلی جو ماہیت سے خارج ہے۔ اس کی

دو قسمیں ہی ہیں۔ لازم اور مفارق۔ پھر ان دونوں کو خاصہ اور عرض عام کی جانب منقسم کیا گیا ہے۔ خلاصہ یہ نکلا کہ لازم اور مفارق ایک ماہیت کے ساتھ خاص ہونے کے اعتبار سے خاصہ ہے۔ اور ماہیت

واحدہ کے ساتھ خاص نہ ہونے کے اعتبار سے عرض عام ہے۔ تو لازم و مفارق دونوں خاصہ اور عرض عام

میں منحصر ہوئے۔ لہذا درحقیقت کھلی کی پانچ ہی قسمیں ہوتی ہیں۔

جواب اعتراض اول کا جواب دیا گیا ہے کہ مشہور تقسیم سے صراحت معلوم نہیں ہوتا کہ خاصہ اور عرض عام لازم اور مفارق بھی ہوا کرتے ہیں۔ مگر ماتن کی تقسیم سے یہ بات صراحت معلوم ہو گئی۔ اور مشہور تعریف سے انحراف اگر کسی فائدے کے پیش نظر کیا گیا ہو۔ تو وہ معیوب نہیں سمجھا جاتا۔

اعتراض :- کھلی کی اولاً پانچ اقسام ہیں۔ نوع۔ جنس۔ فصل۔ خاصہ۔ عرض عام۔ کھلی کی بلا واسطہ صرف تین قسمیں ہیں۔ کیوں کہ اپنے افراد کی عین حقیقت ہو تو وہ نوع ہے۔ اور افراد کی حقیقت کا جز ہو تو ذاتی ہے۔ اور کھلی اپنی جزئیات کی حقیقت سے خارج ہو تو وہ عرضی ہے۔ لیکن اگر اقسام اولیٰ اور اقسام ثانیہ کو ملا لیا جائے۔ تو کلیات پانچ کے بجائے پھر نو نکلتی ہیں۔

اس لئے کہ ذاتی کی دو قسمیں ہیں۔ اول جنس۔ دوم فصل۔ پھر ان کی دو دو اقسام ہیں۔ یعنی جنس قریب اور جنس بعید۔ پھر فصل قریب اور بعید۔ اسی طرح عرض کی بھی دو قسمیں ہیں۔ لازم اور مفارق اور ان لازم و مفارق کی دو دو قسمیں ہیں۔ لازم خاصہ۔ لازم عرض عام۔ مفارق خاصہ۔ مفارق عرض عام پس چار اقسام داخل کی۔ اور چار اقسام خارج کی۔ اور ایک قسم عین ماہیت ہونے کی۔ کل نو قسمیں نکل آئیں۔

جواب :- خلاصہ جواب یہ ہے کہ ماہیت کے افراد کی طرف نسبت کرنے سے کھلی کی بلا واسطہ پانچ ہی اقسام ہیں۔

قَالَ ۞ الْفَصْلُ الثَّالِثُ

فی مباحث الکلی والجزئی وہی خمسة الاول الکلی وقد یكون ممتنع الوجود فی الخارج لا النفس مفهوم اللفظ کشریک البامی عز اسمہ وقد یكون ممکن الوجود ولکن لا یوجد کالعنقاء وقد یكون الموجود منه واحد فقط مع امتناع غیرہ کالبامی عز اسمہ او مع امکانہ کالشمس وقد یكون الموجود منه کثیرا اما متناہیا کالکواکب السبعة السیارة او غیر متناہ کالنفوس الناطقة عند بعضهم۔

ترجمہ ماتن نے فرمایا۔ تیسری فصل کھلی اور جزئی کی مباحث کے بیان میں ہے اور وہ پانچ ہیں پہلی بحث۔ کھلی کا وجود خارج میں کبھی محال ہوتا ہے۔ نہ کہ مفہوم لفظ کے لحاظ سے جیسے شریک

الباری عز اسمہ اور کبھی ممکن الوجود ہوتی ہے۔ مگر نہیں پائی جاتی جیسے عنقار۔ اور کبھی اس میں سے ایک فرد موجود ہوتا ہے۔ اور ساتھ ہی دوسرا فرد محال ہوتا ہے۔ جیسے باری عز اسمہ یا اس کے فرد کے ساتھ دوسرے کا امکان ہوتا ہے۔ جیسے شمس اور کبھی اس کے افراد کثیر موجود ہوتے ہیں۔ یا متناہی جیسے کوکب سب سے سیارہ۔ یا غیر متناہی ہوتے ہیں جیسے نفوس ناطقہ ان کے نزدیک (یعنی بعض مناطق کے نزدیک)

تشکیہ

قولہ الفصل الثالث۔ ماتن نے یہ عنوان جدید قائم کیا ہے۔ پہلے ایسا نہیں کیا۔ وجہ یہ ہے کہ ماتن آگاہ کرنا چاہتے ہیں۔ اس فصل کے مباحث دراصل مسائل نہیں ہیں۔ بلکہ بیشتر ان میں سے توضیحات ہیں۔

آپ کو معلوم ہونا چاہئے کہ فن منطق میں کلی اور اس کے اقسام سے بحث ہوتی ہے۔ جزئی سے بحث نہیں ہوتی۔ اس وجہ سے کہ جزئی کا سبب و ملکیت دونوں نہیں ہوتی۔ اور جزئی کے احوال میں آنے سے کوئی علمی کمال بھی حاصل نہیں ہوتا۔ جزئی کا ذکر ان مباحث میں اس وجہ سے ہوتا ہے تاکہ معلوم ہو جائے کہ کچھ نہ کچھ حصہ جزئیات کو شامل ہے۔ چنانچہ کلی کے ممکن ہونے یا ممتنع ہونے اور موجود ہونے کی بحث میں اس کی جزئیات حقیقہ کی بحث کی طرف راجع ہے۔ نیز اسی طرح کلی کے معانی ثلثہ سے بحث کلی ہی کے ساتھ مخصوص نہیں ہے۔ بلکہ جزئی بھی اس کے دائرہ میں آجاتی ہے۔

قولہ قد یکون ممتنع الوجود۔ کبھی کلی کا وجود ممتنع ہوتا ہے۔ مگر نفس مفہوم کے لحاظ سے ممتنع نہیں ہوتا جیسے شریک الباری۔

اور کبھی کلی کا وجود ممکن ہوتا ہے۔ مگر اس کا کوئی فرد خارج میں نہیں پایا جاتا۔ اور کبھی کلی کا صرف ایک ہی فرد پایا جاتا ہے۔ اور دوسرے فرد کے پائے جانے کا امتناع ہوتا ہے۔ جیسے باری تعالیٰ اور کبھی فرد واحد پایا جاتا ہے۔ مگر غیر کے پائے جانے کا بھی امکان موجود ہوتا ہے۔ جیسے شمس۔ اور کبھی کلی کے افراد کثیر موجود ہوتے ہیں کبھی متناہی ہو کر جیسے کوکب سب سے سیارہ۔ اور کبھی افراد کثیرہ غیر متناہی صورت میں۔ جیسے نفوس ناطقہ بعض مناطق کے نزدیک۔

اقول قد عرفت فی اول الفصل الثانی ان ما حصل فی العقل ان لم یکن مانعا من اشتراكه بین کشیدین فهو الکلی وان کان مانعا من الاشتراك فهو الجزئی فمن اطاق الکلیۃ والجزئیۃ انما هو الموجود العقلی واما ان یکون الکلی ممتنع الوجود فی الخارج او ممکن الوجود فیہ فامر خارج عن مفهومہ والی هذا اشار بقولہ والکلی قد تبون ممتنع الوجود فی الخارج لا لنفس مفهوم اللفظ یعنی امتناع وجود الکلی او امکان وجوده شیئ لا یتضمنی نفس مفهوم الکلی بل اذا جرد العقل النظر الیه احتمل عندا وان یکون ممتنع الوجود فی الخارج وان یکون ممکن الوجود فیہ فالکلی اذا نسبنا الی الوجود الخارجی اما یکون

مہکن الوجود فی الخارج او متمنع الوجود فی الخارج الثانی کثیر یک الباری عز اسمہ و الاول اما ان یکون موجود انی الخارج اولاً الثانی کالعتناء و الاول اما یکون موجود انی الخارج اولاً الثانی کالعتناء و الاول اما ان یکون متعدد الافراد فی الخارج اولاً الیکون متعدد الافراد فان لم یکن متعدد الافراد فی الخارج بل یکون منحصراً فی فرد واحد فلا یخلو اما ان یکون مع امتناع غیریہ من الافراد فی الخارج او یکون مع امکانہ غیریہ فالاول کالباری عز اسمہ و الثانی کالشمس وان کان لہ افراد متعدده موجوده فی الخارج فاما ان یکون افراد متناهیة او غیر متناهیة و الاول کالکواکب السیاسہ فانہ کلی لہ افراد منحصرة فی الکواکب السبعة السیاسہ و الثانی کالنفس الناطقة فان افرادہا غیر متناهیة علی مذهب بعض۔

ترجمہ شارح فرماتے ہیں۔ میں کہتا ہوں کہ تم شروع فصل ثانی میں جان جا چکے ہو کہ جو شئی عقل میں حاصل ہو پس وہ اس یقین سے کہ عقل میں حاصل ہے۔ اگر کثیرین کے درمیان شرکت سے مانع نہ ہو تو وہ کلی ہے۔ اور اگر شرکت سے مانع ہے۔ تو وہ جزئی ہے۔ پس دار و مدار کلی و جزئی ہونے کا وہ صرف وجود عقل ہی ہے۔

واما ان یکون الکلی متمنع الوجود۔ اور بہر حال کلی خارج میں متمنع الوجود ہے۔ یا خارج میں ممکن الوجود تو یہ امر کلی ہے مفہوم سے خارج ہے۔ اور مصنف نے اس کی جانب اپنے اس قول والکلی قد یکون متمنع الوجود فی الخارج لا النفس مفہوم اللفظ سے اس طرف اشارہ کیا ہے۔ یعنی کلی کے وجود کا محال ہونا۔ یا اس کے وجود کا ممکن ایسی چیز ہے جس کا کلی کا مفہوم تقاضا نہیں کرتا۔

بل اذا اجد العقل۔ بلکہ جب عقل کو اس کی طرف نظر کرنے سے یعنی خارج کی طرف تو عقل کے نزدیک احتمال ہے کلی خارج میں متمنع الوجود ہو۔ ثانی جیسے شریک باری۔ اول یا وہ خارج میں موجود ہوگی یا نہیں۔ ثانی جیسے عقار ہے۔ اور اول یا وہ خارج میں متعدد افراد والی ہوگی یا متعدد افراد والی نہیں ہوگی۔ پس اگر وہ یعنی کلی متعدد افراد فی الخارج نہ ہو بلکہ فرد واحد ہی میں منحصر ہو تو پس خالی نہیں اس بات سے کہ اس کے ساتھ فرد کا وجود خارج میں محال یا اس کے غیر کا امکان ہے۔ پس اول کی مثال باری عز اسمہ تعالیٰ۔ اور ثانی کی شمس ہے۔

وان کان لہ افراد متعدده۔ اور اگر اس کے (کلی کے) افراد متعدده خارج میں موجود ہیں تو پس یا وہ افراد متناہی ہوں گے۔ یا غیر متناہی ہوں گے۔ اول کی مثال کوکب سبعہ سیارہ ہے۔ اس لئے کوکب کلی ہے۔ اس کے افراد سات ستاروں میں منحصر ہے۔ اور ثانی جیسے نفس ناطقہ اس لئے کہ اس کے افراد غیر متناہی ہیں۔ بعض مناطق کے مذہب پر۔

تشخیص

قولہ مناط الکلیۃ کلی اور جزئی ہونا مفہوم کے لوازم بینہ میں سے ہے۔ یعنی جب کوئی مفہوم ذہن میں حاصل ہوتا ہے۔ تو اس مفہوم سے ان میں سے بعض میں کلی اور بعض میں جزئی ہونے کی طرف سبقت کرتا ہے۔ ہاں اگر ذہن کی توجہ افراد کی طرف ہو جائے تو پھر وہ خیال کرتا ہے کہ افراد موجود ہیں یا معدوم اور ممکن ہیں یا ممکن اور یہ کہ ان میں وحدت ہے یا کثرت اور وہ جو ذہن میں حاصل اس کو مفہوم کہا جاتا ہے۔ لہذا معلوم ہوا کہ کلی و جزئی ہونے کا دار و مدار وجود عقلی پر ہے۔ اور کلی کا خارج میں موجود۔ معدوم۔ ممکن الوجود اور ممکن الوجود وغیرہ ہونا اس کے مفہوم سے خارج ہے۔ چنانچہ ماتن نے اپنے قول لائنفس مفہوم اللفظ سے اس کی جانب اشارہ کیا ہے۔

قولہ اوممكن الوجود فیہ۔ اعتراض۔ علامہ تفتازانی نے اس پر ایک اعتراض وارد کیا ہے۔ وہ یہ ہے کہ اگر ممکن سے ممکن عام مراد ہے تو یہ ممکن کو بھی شامل ہے۔ لہذا ممکن الوجود کے مقابل اس کو لانا درست نہیں ہے۔ اور اگر ممکن سے ممکن خاص مراد ہے تو یہ واجب کو شامل نہیں ہوتا۔ جواب۔ ممکن سے ممکن عام ہی مراد ہے مگر اس میں قید ہے جانب وجودی۔ یعنی ممکن عام المقید بجانب الوجود ہے۔ یعنی جس کا عدم ضروری نہ ہو۔ اب اس کو ممکن کے مقابلے میں لانا درست ہے۔ اس لئے کہ ممکن اس کو کہتے ہیں۔ جس کا عدم ضروری ہو۔ اور یہ واجب کو بھی شامل رہے گا۔ کیوں کہ واجب کا عدم ضروری نہیں ہوتا ہے۔

قولہ علی مذهب بعض۔ وہ مناطہ عالم کو قدیم مانتے ہیں۔ اور عدم تنازع کے قائل نہیں یہ ان کا مذہب ہے۔ مثلاً ارسطو وغیرہ۔ ان کے نزدیک جسم سے جو نفوس مجردہ ہیں وہ غیر متناہی ہیں۔ لیکن وہ مناطہ جو عالم کو قدیم کو قدیم ماننے کے ساتھ تنازع کے بھی قائل ہیں جیسے افلاطون وغیرہ تو ان لوگوں کے نزدیک نفوس مناطہ متناہی ہیں

قال الثاني اذا قلنا للحيوان مثلاً بانه كلي فهناك امور ثلاثة الحيوان من حيث هو هو وكونه كلياً والمركب منها والاول يسمى كلياً طبعياً والثاني يسمى كلياً منطقياً والثالث يسمى كلياً عقلياً والكلي الطبعي موجود في الخارج لانه جزء من هذا الحيوان الموجود في الخارج وجزء الموجود موجود في الخارج واما الكليات الاخرى ان ففي وجوهها في الخارج خلاف والنظر فيه خارج عن المنطق۔

ترجیح

ماتن نے فرمایا۔ جب ہم نے حیوان کے لئے مثلاً کہا کہ وہ کلی ہے تو اس جگہ تین امور پائے گئے حیوان من حیث ہو ہو۔ اور اس کا کلی ہونا۔ اور ان دونوں سے مرکب ہونا۔ اول کا نام کلی طبعی۔ دوسرے کا نام کلی منطقی۔ اور تیسرے کا نام عقلی ہے۔ اور کلی خارج میں موجود ہوتی ہے۔ کیوں کہ وہ ہذا الحيوان کا جزء ہے جو کہ خارج میں موجود ہے اور موجود کا جزء بھی موجود فی الخارج ہوتا ہے۔ اور ہر حال آخر کی دونوں کلیاں پس خارج میں ان دونوں کے وجود کے بارے میں اختلاف ہے اور اس بحث میں پڑنا

منطق کے موضوع سے خارج بات ہے۔
تشریح مذکورہ عبارت کی تشریح پوری «اقل» کے زیر عنوان شارح کر رہے ہیں۔ اس لئے تکرار کے خوف سے اس جگہ ہم تشریح نہیں کرتے۔

اقول اذا قلنا الحيوان مثلا كلى فهناك امور ثلاثة الحيوان من حيث هو هو ومفهوم الكلى من غير اشارة الى مادة والحيوان الكلى وهو المجموع المركب منهما اى من الحيوان والكلى والتغاير بين هذه المفاهيم نظر. فانه لو كان المفهوم من احدهما عين المفهوم من الاخر لزم من تعقل احدهما تعقل الاخر وليس كذلك فان مفهوم الكلى مالا يمنع نفس تصورها عن وقوع الشكوك فيه ومفهوم الحيوان الجسم النامى الحساس المتحرك بالامادة ومن البين جواز تعقل احدهما مع الذهول عن الاخر فالاول يسمى كليا طبعيا لانه طبعى من الطبايع اولانه موجود فى الطبيعة اى فى الخارج والثانى كليا منطقيا لان المنطق انما يبحث عنه ومخال ان الكلى المنطقى كونه كليا فيه مساهلة اذ الكلية انما هى مبداء والثالث كليا عقليا لعدم تحققه الا فى العقل وانما قال الحيوان مثلا لان اعتبار هذه الامور الثلاثة لا يختص بالحيوان ولا بمفهوم الكلى بل يتناول سائر الماهيات ومفاهيم الكليات حتى اذا قلنا الانسان نوع حصل عندنا نوع طبعى ونوع منطقى ونوع عقلى وكذلك فى الجنس والفصل وغيرهما۔

ترجمہ شارح نے فرمایا۔ میں کہتا ہوں کہ جب ہم نے کہا الحيوان مثلا کلى ہے تو اس موقع پر تین امور پائے گئے۔ الحيوان من حيث ہو ہو۔ اور کلى کا مفہوم مادہ کی جانب اشارہ کئے ہوئے۔ اور الحيوان الكلى۔ اور یہ دونوں کا مجموعہ مرکب ہے۔ يعنى الحيوان اور الكلى، اور تغاير ان مفہومات کے درمیان واضح و ظاہر ہے۔

فانه لو كان المفهوم۔ اس لئے کہ اگر مفہوم ان دونوں میں سے ایک کا بعینہ دوسرے کا مفہوم ہوتا۔ تو دونوں میں سے ایک کے تعقل (تصور) سے دوسرے کا تعقل لازم آتا حالانکہ ایسا نہیں ہے۔
 فان مفهوم الكلى۔ اس لئے کہ کلى کا مفہوم ہے کہ اس کا نفس تصور اس میں شرکت میں کثیرین سے مانع نہ ہونا اور الحيوان کا مفہوم جسم نامى، حساس، متحرك بالارادة ہے۔ اور ظاہر ہے کہ ان میں سے ہر ایک کا تعقل دوسرے کے ذہول کے ساتھ (مثلا حساس کا تصور ہو اور متحرك بالارادة سے ذہول ہو۔)
 فالاول يسمى كليا طبعيا۔ پس اول کا نام کلى طبعى رکھا جاتا ہے۔ کیوں کہ وہ طبايع میں سے ایک طبیعت ہے۔ یا اس وجہ سے کہ طبیعت میں موجود ہے۔ یا خارج میں۔

والثانى كليا منطقيا۔ اور دوسری کلى کا نام کلى منطقى رکھا جاتا ہے۔ کیوں کہ منطقى اس سے بحث کرتا ہے

وما قال ان الکلی - وہ جو ماتن نے کہا کہ کلی منطقی اس وجہ سے ہے کہ وہ کلی تو اس میں تساہل ہے۔ (یہ غلط ہے) کیوں کہ کلیت (کلی ہونا) تو اس کا مبدا ہے۔

والثالث کلیاً عقلیاً۔ اور تیسری کا نام کلی عقلی ہے۔ کیوں کہ اس کا تعقل صرف عقل میں ہوتا ہے۔
وانہما قال الحيوان مثلاً۔ اور جاتن نے الحيوان مثلاً کہا ہے۔ کیوں کہ ان تینوں امور کا اعتبار حیوان کیساتھ خاص نہیں ہے۔ (دوسرے مفہوم بھی ہو سکتے ہیں۔ حیوان تو فقط بطور مثال کے ذکر کیا ہے۔ تاکہ قاعدہ آسانی سے سمجھ میں آجائے۔

ولا بمفهوم الکلی۔ اور نہ مفہوم کلی کے ساتھ مختص ہے۔ بلکہ یہ قانون تمام مہیات کو اور تمام کلی مفہومات کو شامل ہے۔ حتیٰ کہ جب ہم نے کہا الانسان نوع، تو ہمارے ذہن میں نوع طبعی، نوع منطقی اور نوع عقلی تینوں حاصل ہو گئیں۔)

وکنه في الجنس۔ اسی طرح جنس اور فصل وغیرہ میں بھی قیاس کر لیجئے۔

تشکیہ قول، اذا قلنا الحيوان - ماتن نے کہا اذا قلنا للحيوان مثلاً بانہ کلی۔ اس عبارت سے غیر ضروری حروف کو حذف کر کے شارح نے ماتن کی عبارت کو اس طرح کہا۔ اذا قلنا الحيوان مثلاً کلی دونوں عبارتوں پر لفظی فرق اس طرح پر ہے۔ شارح نے للحيوان سے لام حذف کر دیا ہے لفظ بانہ کلی، اس عبارت سے غیر ضروری حروف کو حذف کر کے شارح ماتن کی عبارت کو اس طرح کہا۔ اذا قلنا الحيوان مثلاً کلی، دونوں عبارتوں میں لفظی فرق اس طرح پر ہے۔ شارح نے للحيوان سے لام کو حذف کر دیا۔ لفظ بانہ کو شارح نے بالکل ہی حذف کر دیا ہے۔ وجہ اس کی یہ ہے کہ ماتن کے کلام میں ایہام بھی داخل ہے۔ اور عبارت بھی مغلق ہے۔ بات صاف اور واضح نہیں تھی۔ اس لئے کانٹ چھانٹ سے شارح نے مفہوم کو بے غبار کر دیا ہے۔ مقصد دونوں کا ایک ہی ہے۔

ماتن کی عبارت میں اغلاق اس بنا پر ہے کہ "وقال لہ، اور "وقال بہ، دونوں میں فرق ہے۔ قال لہ، کے معنی ہیں کسی سے خطاب کرنا۔ اور قال بہ کے معنی ہیں کسی کو حکم دینا۔ مصنف ماتن کے اس جگہ لام اور ب دونوں صلے جمع کر دیئے ہیں۔ اس لئے شارح نے عبارت سے ان کو حذف کر دیا۔ اور سادہ جملہ استعمال کیا اور کہا اذا قلنا الحيوان مثلاً کلی تاکہ معلوم ہو جائے کہ ماتن کا ارادہ لفظ قول کو بار کے ساتھ متعدی کرنے کا ہے۔ گویا ماتن یہ کہنا چاہتے ہیں اذا قلنا بان الحيوان کلی، اور للحيوان لاجل الحيوان کے معنی میں ہے۔ خلاصہ عبارت یہی نکلا کہ الحيوان کلی، حیوان کلی ہے۔

دوسرے لوگوں نے ماتن کی مذکورہ بالا عبارت کا مطلب اس طرح لکھا ہے کہ للحيوان میں لام مقولہ میں داخل نہیں ہے۔ جیسے قلت لزيد، میں ہے۔ بلکہ لام بمعنی عن ہے جیسے آیت کریمہ قالت اخراهم اولہم۔ یعنی عن اولہم۔ اور ماتن کے قول بانہ میں بار اس لئے کہ قول اس جگہ لکھ کے معنی میں ہے۔

قوله فہناک امور ثلاثہ۔ کسی عدد کو بصراحت ذکر کرنے سے حصر مقصود نہیں ہوتا۔ اس لئے یہ اعتراض بے کار ہوگا کہ یہاں امور ثلاثہ کے علاوہ دیگر بہت سے امور ہیں لہذا حصر باطل ہو گیا۔ عدد کو صراحت سے بیان کرنا مقصود اس موقع پر یہ ہے کہ وہ امر تہہ اک جو اس جگہ بیان کیا گیا ہے۔ وہ انہیں تین میں منحصر ہے۔
قوله الحيوان الکلی۔ شارح نے کہا والحيوان الکلی وہو المجموع المركب منہما یعنی الحيوان الکلی، یہ مجموعہ مرکب ہے الحيوان اور الکلی کا، مقصود اس سے شارح کا یہ ہے کہ الحيوان کے ساتھ الکلی قید بن کر آیا ہے یعنی اس جگہ مرکب تفسیدی مراد ہے۔ مرکب خبریہ مراد نہیں ہے۔

پھر جب ہم الحيوان پر کلی ہونے کا حکم عائد کریں تو اس الحيوان الکلی کا تحقق قابل اعتراض ہے۔ ہاں اگر تحقق سے مراد تحقق بالقوہ جو فعل کے قریب ہو مراد لیا جائے اور اس میں جو حکم مذکور ہے اس کو اکثری مان لیا جائے تو اعتراض وارد نہ ہوگا۔ مگر کسی قانون منطق کا اکثری ہونا اس فن کے قوانین کے خلاف ہے کیوں کہ جب ہم نے الکلی کلی کہا۔ تو اس جگہ دو امور نہیں پائے جاتے اول الکلی من حیث ہو ہو اور دوسرا مفہوم الکلی من غیر اشارۃ الی مادة من المواد اس لئے کہ مفہوم کلی اور کلی من حیث ہو ہو دونوں ایک ہی امر ہیں بجز اس کے کہ مفہوم سے مفہوم مقید بالاطلاق مراد لیا جائے تو اعتراض وارد نہ ہوگا۔

قوله فانه لو کان المفہوم۔ یہ دلیل ہے کہ تینوں مفہاہیم ایک دوسرے کے مغایر ہیں کہ اگر ان تینوں مفہوم میں مغایرت نہ ہو بلکہ عینیت ہو تو ان کا الفکا کہ نہ خارج میں ہوگا نہ ذہن میں بلکہ حیوان کا تصور کلی کے بغیر، اسی طرح کلی کا تصور حیوان کے بغیر ہو جاتا ہے اس سے معلوم ہوا کہ دونوں حیوان اور کلی جدا جدا مفہوم ہیں۔ اور جب دونوں ایک دوسرے کے مغایر ہیں تو وہ مفہوم حیوان دونوں سے مرکب ہوگا وہ بدعہ اولیٰ ان سے مغایر ہوگا اس لئے جزر اور کلی میں مغایرت ہوتی ہے۔

وضاحت بالفاظ دیگر۔ آپ جانتے ہیں کہ بیاض ایک مفہوم ہے۔ جو خارج میں کپڑے کو عارض ہے۔ اور بیاض سے ابیض کو مشتق کر کے اس کو ثوب پر محمول کیا گیا ہے۔ اور محمول کرنے کی صورت میں تین امور پائے جاتے ہیں۔ ثوب جو معروض ہے بیاض جو کہ امر عارض ہے۔ اور ایک جو ثوب و بیاض دونوں کا مجموعہ ہے۔

ٹھیک اسی طرح سمجھ لیجئے کہ کلیت کے مفہوم سے کلی کو مشتق کیا گیا پھر حمل بالمواطات کے طور پر اس کو حیوان پر حمل کیا گیا۔ اور الحيوان کلی، کہا جائے تو اس جگہ بھی وہی تین امور پائے جائیں گے۔ اول حیوان کا مفہوم یعنی متحرک بالارادہ، حساس، العباد ثلاثہ کا مجموعہ۔ اور حیوان اس مفہوم کے ساتھ معروض ہے دوسرا ہے کلی جس کا مفہوم یہ ہے جو کثیر بن کے درمیان شرکت سے مانع ہو یہ عارض ہے۔ پھر تیسرا ان دونوں کا مجموعہ ہے۔ یعنی الحيوان الکلی، پس جس طرح ابیض کا مفہوم یعنی ثوب کا مفہوم ہے نہیں۔ وہی اس کا جزر ہے۔ بلکہ ابیض ثوب سے خارج ہے۔ اور ثوب پر محمول ہے اسی طرح کلی کا مفہوم نہ حیوان کے

مفہوم کا عین ہے۔ اور نہ اس کا جز ہے بلکہ خارج ہے جو حیوان میں بھی پایا جاتا ہے۔ اور حیوان کے علاوہ مابینہ میں بھی عمول ہو سکتا ہے۔

قولہ احدہما۔ اعتراض :- اس جگہ ضمیر ہما کا مرجع لفظ حیوان اور کلی ہے۔ اور حیوان سے اس کا مفہوم مراد ہے۔ اور کلی تو مفہوم ہی کو کہتے ہیں۔ تو عبارت فانہ لوکان المفہوم من احدہما عین المفہوم الآخر۔ مفہوم کے لئے مفہوم کا ہونا لازم آتا ہے۔

جواب :- اس جگہ احد ہما میں ہما ضمیر کا مرجع لفظ حیوان اور لفظ کلی ہے۔ اس لئے مفہوم کے لئے مفہوم لازم نہیں آتا۔

قولہ والاول۔ پہلا یعنی حیوان من حیث ہو ہو کلی طبعی ہے۔ اس پر اعتراض وارد ہوتا ہے کہ جب الحيوان الکلی میں حیوان کلی طبعی ہے۔ تو مقولہ الحيوان جنس میں حیوان جنس طبعی ہوگا لہذا جنس طبعی اور کلی طبعی میں کوئی فرق نہیں ہوگا۔

جواب :- اس جگہ معروض ہونے کی حیثیت کا لحاظ کیا گیا ہے۔ یعنی حیوان کا مفہوم کلی طبعی اس حیثیت سے ہے کہ وہ مفہوم کلی کا معروض ہے۔ اور الحيوان جنس طبعی بایں حیثیت ہے کہ وہ مفہوم جنس کا معروض ہے۔ یا معروض ہونے کی صلاحیت رکھتا ہے۔ اس لئے جب دونوں میں صلاحیت کی قید کا اضافہ کر دیا گیا تو دونوں میں مغایرت پیدا ہو گئی۔

قولہ واما قال۔ ماقن کی عبارت سے مفہوم ہوتا ہے کہ کلی منطقی کلی کے کلی ہونے کو کہتے ہیں۔ مگر یہ درست نہیں ہے۔ اس لئے کہ لفظ کلی مشتق ہے۔ اور کلیت مبداء ہے۔ اس لئے کہ کلیت کی نسبت کلی کی جانب بالکل ایسی ہی ہے جیسی کہ ضرب اور ضاربیت کی نسبت ضارب کی جانب ہوتی ہے۔

قولہ لعدم تحققہ۔ کلی منطقی، کلی طبعی دونوں کے مجموعہ یعنی الحيوان الکلی کو اس لئے کلی عقلی کہا جاتا ہے کہ یہ مجموعہ من حیث المجموعہ خارج میں نہیں پایا جاتا۔ اس کا وجود صرف ذہن میں ہوتا ہے۔ اور یہی وجہ ہے کلی منطقی معقولات ثانویہ میں سے شمار کی جاتی ہے۔ کہ جن کا وجود صرف ذہن میں ہوتا ہے۔ اور کلی منطقی جز ہے کلی عقلی کا۔ اور قاعدہ ہے کہ جس کا جز عقلی ہو وہ مجموعہ بھی عقلی ہوتا ہے۔

قولہ واما قال الحيوان مثلاً۔ مثلاً لانہ کی وجہ یہ ہے تاکہ گمان نہ کیا جائے کہ امور ثلاثہ کا اعتبار صرف اسی مادہ میں ہے۔ یعنی حیوان میں۔ کیوں کہ ان امور ثلاثہ کا اعتبار دوسری مابیات میں بھی کیا گیا ہے۔ مثلاً الانسان نوع میں «الانسان من حیث ہو ہو» نوع طبعی ہے۔ اور کلی ہونے کی حیثیت سے نوع منطقی بھی ہے۔ اور ان دونوں کے مجموعہ کو نوع عقلی بھی کہا جاتا ہے۔ اسی طرح «الحيوان جنس» کو بھی قیاس کر لیجئے۔

والکلی الطبعی موجود فی الخارج لان هذا الحيوان موجود والحيوان جزء من هذا الحيوان الموجود وجزء الموجود هو موجود فالحيوان موجود وهو الکلی الطبعی۔

ترجمہ اور کلی طبعی خارج میں موجود ہوتی ہے۔ کیوں کہ ہذا الحيوان خارج میں موجود ہے۔ اور قاعدہ ہے کہ موجود کا جز موجود ہوتا ہے۔ پس الحيوان، موجود ہے اور یہی کلی طبعی ہے۔
تشکیہ قولہ الکلی الطبعی موجود فی الخارج۔ کلی طبعی خارج میں موجود ہے۔ مثلاً حيوان من حیث ہو ہو موجود ہے۔ یا موجود نہیں ہے۔ یا خارج میں صرف افراد ہی موجود ہیں۔ یہ ایک مشہور اختلافی مسئلہ ہے۔

کلی طبعی خارج میں موجود ہے جمہور کا مذہب ہے کلی طبعی خارج میں موجود نہیں ہے محققین متاخرین کا مسلک ہے۔ انہیں میں علامہ تفتازانی اور خود شارح قطب الدین رازی بھی ہیں۔ شیخ رئیس الدین اور احسن المحققین ملا محمد حسن نیز ان کے جدا جدا مقدمات للمحققین نے بھی متاخرین ہی کی تائید کی ہے۔ استدلال۔ کلی طبعی موجود فی الخارج ہے ہمارا قول ہذا الحيوان موجود کسی خاص جالور کی جانب اشارہ کرتے ہوئے کہ یہ جالور موجود ہے اس میں حیوان ایک جز ہے اور خارج میں موجود کا جز ہے اور قاعدہ ہے کہ موجود کا جز بھی موجود ہوتا ہے۔ لہذا حیوان جو کلی طبعی ہے۔ وہ بھی موجود فی الخارج ہے خلاصہ یہ ہے کہ اس استدلال کا دار و مدار امر غری پر ہے۔ کہ جب ایک ہی قسم کی بات کئی چیزوں میں بانی جاتی ہے تو ان سب کو ایک ہی نام میں شریک کر دیا جاتا ہے۔ اس کا لحاظ کئے بغیر کہ وہ بالذات موجود ہے یا نہیں ہمارے قول ہذا الحيوان موجود، میں حیوان موجود فی الخارج کا حیوان جز ہے۔ اور قاعدہ ہے کہ موجود کا جز بھی موجود ہوتا ہے۔ لہذا وہ حیوان جو کلی طبعی ہے۔ وہ بھی موجود ہے۔ حالانکہ ہذا الحيوان موجود ہے۔ صرف اس قدر ثابت ہوتا ہے کہ وہ حیوان جو مشار الیہ ہے وہ خارج میں موجود ہے نہ کہ حیوان موجود فی الخارج ہے۔ اس کی مثال ایسی ہوتی کہ کسی چھت کی جانب اشارہ کر کے اس کے فوق کو کہا جائے کہ یہ فوق موجود ہے پھر یہ استدلال کریں کہ ہذا الفوق موجود فی الخارج پس فوق بھی خارج میں موجود ہے اس لئے کہ فوق موجود کا جز ہے۔ اور اگر اس مثال کے یہ معنی مراد لئے جائیں کہ مشار الیہ چھت سے فوقیت کا انتزاع کیا گیا ہے۔ اور اس سے فوقیت منترع ہو رہی ہے تو تسلیم ہے۔ اسی طرح ہذا الحيوان میں حیوان منترع ہو رہا ہے۔

اور اگر اسی کو اس طرح کہا جائے کہ فوق منشأ کا لحاظ کئے بغیر موجود فی الخارج ہے یہ بات قابل تسلیم نہیں ہے۔ خلاصہ یہ نکلا کہ امر انتزاعی ہونے میں فوقیت اور تیوانیت دونوں مساوی ہیں۔
 نیز وہ حیوان جو کلی طبعی ہے۔ وہ موجود فی الخارج ہے۔ ایک دعویٰ ہے۔ اور دلیل اس کی یہ ہے کہ حیوان

موجود ہے۔ اور ہذا یعنی مشار الیہ بھی موجود ہے۔ اس وجہ سے وہ حیوان جو جز ہے وہ بھی موجود ہے۔ تو یہ مصادره علی المطلوب ہو گیا۔

شارح قطب الدین رازی نے اپنی تصنیف شرح مطالع میں لکھا ہے کہ اگر کھلی طبعی موجود ہو تو اس کے موجود ہونے کی تین صورتیں ہیں۔ کھلی طبعی بنفسہ جزئیات خارجیہ ہے۔ دوسرے صورت کھلی طبعی ان جزئیات خارجیہ کا جزر ہوگی۔ کھلی طبعی ان جزئیات خارجیہ سے خارج ہوگی۔ مذکور تینوں احتمال باطل ہیں۔ پہلی صورت اس وجہ سے باطل ہے کہ اگر کھلی طبعی بعینہ جزئیات ہو تو لازم آئے گا کہ کل اور جزئیات دونوں میں متحد ہیں۔ اس لئے کہ جو بھی جزئی فرض کی جائے گی وہ بعینہ طبیعت کلیہ ہوگی۔ اور دوسری جزئی بھی عین طبیعت کلیہ ہوگی اور قاعدہ ہے کہ عین کا عین بھی عین ہوتا ہے۔ لہذا جو جزئی فرض کی گئی ہے۔ وہ دوسری جزئی کی عین ہوگی حالانکہ یہ بداہتہ باطل ہے۔

دوسرا احتمال اس وجہ سے باطل ہے کہ کھلی طبعی جب خارج میں ان جزئیات کی جز ہے۔ تو اس جزئی کا وجود کل سے مقدم ہوگا۔ اس لئے کہ شی کے اجزاء خارجیہ اپنے کل کے وجود پر مقدم ہوا کرتے ہیں۔ اور جب اس کا وجود مقدم ہوگا۔ تو وہ کھلی وجود کے مغایر ہوگا۔ پس کھلی کا حمل کسی جزئی پر درست نہ ہوگا۔ جیسا کہ تمام اجزاء خارجیہ کا یہی حکم ہے۔ اور تیسرا احتمال باطل ہونا بالکل واضح ہے۔

واما الکلیات الاخران ای الکلی المنطقی والکلی العقلي ففی وجودھما فی الخارج خلاف والنظر فی ذلک خارج عن الصناعت لانہ من مسائل الحکمۃ الہیئۃ المباحثۃ عن احوال الموجود من حیث انہ موجود وھذا مشترک بینھما و بین الکلی الطبعی فلا وجہ لایرادہ ہہنا واما الہما علی علم اخر۔

ترجمہ اور بہر حال آخر کی دو کلیات یعنی کھلی منطقی اور کھلی عقلی تو ان دونوں کے وجود فی الخارج میں اختلاف ہے۔ اور اس مسئلے پر بحث و نظر کرنا فن کے موضوع سے خارج ہے۔ کیوں کہ یہ حکمت الہیہ کے مسائل سے متعلق ہے۔ جہاں موجود کے احوال سے بحث کی جاتی ہے۔ اس یقینیت سے کہ وہ موجود ہے۔ اور یہ ان دونوں کے درمیان اور کھلی طبعی کے درمیان مشترک ہے۔ پس اس کو یہاں ذکر کرنے اور ان دونوں کو دوسرے علم پر محمول کرنے کی کوئی وجہ نہیں ہے۔

تشریح قولہ واما الکلیات۔ چونکہ کھلی منطقی کا ظرف عوض صرف ذہن ہے۔ اس لئے اس کا وجود فقط ذہن میں ہے۔ اور اسی وجہ سے اس کو معقولات ثالویہ میں شمار کیا گیا ہے۔

ہے اور ظاہر ہے کہ معقولات ثانویہ کا وجود خارج میں محال ہے۔ اس وجہ سے مہمور مناطہ میں سے کسی کا یہ قول نہیں ہے کہ کلی منطقی خارج میں موجود ہے۔

قوله والنظر في ذلك خارج عن الصناعة۔ اور اس کے وجود وعدم وجود فی الخارج سے بحث کرنا فن منطق کے موضوع سے خارج ہے۔

یعنی کلی منطقی اور کلی عقلی کے متعلق بحث کرنا کہ خارج میں موجود ہے یا نہیں۔ اس کا تعلق براہ راست فن حکمت الہیہ سے ہے۔ اور بحث یہ موضوع منطق سے خارج ہے۔ اس پر شارح نے اپنے قول ہذا مشترک بینہما سے ماتن پر رد کیا ہے۔ کہ بعینہ یہی دلیل کلی طبعی پر بھی جاری ہوتی ہے۔ پس کلی طبعی کے وجود وعدم وجود فی الخارج سے بحث کرنا اور ان دونوں کلیات کو یعنی کلی منطقی اور کلی عقلی کو حکمت الہیہ کے حوالہ کر دینا ترجیح بلا مرجع ہے۔

جواب :- اہل منطق کلی طبعی سے جو بحث کرتے ہیں اس کی ایک وجہ یہ ہے کہ کلی طبعی کے وجود کی بحث کوئی لمبی چوڑی بحث نہیں ہے۔ვნما اس کو ذکر کر دیا جاتا ہے۔ لہذا اس کے بیان کا محقق کرنا مرجع بن گیا دوسری وجہ کلی طبعی کے وجود وعدم وجود سے بحث کرنے کی یہ ہے کہ منطق میں جو مثالیں قواعد کی حیثیت کے لئے بیان کی جاتی ہیں۔ ان میں کلی طبعی کا وجود نافع ہے۔ مثلاً قاعدہ ہے کہ کلی کبھی ان جزئیات کی ماہیت میں داخل ہوتی ہے۔ جس کی مثال میں حیوان کو ذکر کرتے ہیں۔ لہذا اگر کلی طبعی کا وجود معلوم نہ ہو تو چونکہ جزئیات خارج میں موجود ہیں۔ نیز یہ بھی معلوم ہے کہ شئی موجود کا جزر بھی موجود ہو اگر تا ہے اور جو موجود نہ ہو وہ کسی موجود کا جزر نہیں ہو سکتا۔ لہذا حیوان کا جزئیات موجودہ کی ماہیتوں کا جزر ہونا معلوم نہ ہوتا۔

اس لئے اگر اہل منطق کلی طبعی کے وجود وعدم وجود سے بحث کرتے ہیں تو ترجیح بلا مرجع کا سوال نہیں پیدا ہوتا۔

قال الثالث الكليات متساويان ان صدق كل واحد منهما على كل ما يصدق عليه الآخر كالانسان والناطق وبينهما عموم وخصوص مطلقا ان صدق احدهما على كل ما يصدق عليه الآخر من غير عكس كالحيوان والانسان وبينهما عموم وخصوص من وجه ان صدق كل منهما على بعض ما يصدق عليه الآخر فقط كالحيوان والابيض ومتباينان ان لم يصدق شئ منهما على شئ مباح يصدق عليه الآخر كالانسان والفرس۔

ترجمہ ۱۱ ماتن نے فرمایا۔ تیسری بحث دو کلیات متساوی ہوں گی۔ اگر صادق آئے دونوں

میں سے ہر ایک ہر اس فرد پر کہ صادق آتی ہے۔ جن پر دوسری جیسے انسان اور ناطق اور دونوں کلیوں کے درمیان عموم خصوص مطلق ہے۔ اگر دونوں میں سے ایک صادق آئے ہر اس فرد پر کہ صادق آتی ہے۔ اس دوسری بغیر عکس کے۔ (یعنی دوسری کلی کے پہلی ہر فرد پر صادق نہ آئے۔ بلکہ بعض پر صادق آئے۔) جیسے الحيوان اور الانسان اور دونوں کلیوں کے درمیان عموم خصوص من وجہ ہے۔ اگر دونوں میں سے ہر ایک کلی دوسری کے فقط بعض افراد پر صادق آئے جیسے حیوان اور اہیض اور دونوں کلیاں متباہن ہیں۔ اگر صادق آئے کوئی ان دونوں کلیوں میں سے دوسری کے کسی فرد پر جیسے انسان اور فرس۔

تشریح قولہ الثالث: کتاب کی دوسری بحث ہے۔ جس میں ساتن اور شارح دو کلیوں کے مابین نسبت کو بیان کریں گے۔ اس کے بیان کرنے کی ضرورت اس لئے پیش آئی کہ معلومات کو ترتیب دینے کے لئے مراتب کا لحاظ رکھنا ضروری ہوتا ہے۔ نیز ان معلومات کے باہم ربط کا بھی خیال رکھنا پڑتا ہے۔ اور نسبت ان امور پر وہ دیتی ہے۔ اس لئے اہل منطق اپنی کتابوں میں نسبت کو بیان کرتے ہیں۔

اقول النسب بين الكليين منصوص في اربعة التساوي والعدم والخصوص المطلق والعموم والخصوص من وجه والتباين وذلك لان الكلي اذا نسب الى كل اخر فاما ان يصدق اعلی شئ واحد او لم يصدق فان لم يصدق اعلی شئ اصلا فلهما متباہنان كالانسان والفرس فانه لا يصدق الانسان على شئ من افراد الفرس وبالعكس۔

ترجمہ میں کہتا ہوں کہ دو کلیوں کے مابین نسبتیں چار میں منحصر ہیں۔ تساوی۔ عموم خصوص مطلق۔ عموم خصوص من وجہ۔ اور تباہن۔

وذلك لان۔ اور یہ اس وجہ سے کہ کلی جب دوسری کلی کی جانب نسبت کی جائے۔ تو پس یا دونوں کلیاں شئی واحد پر صادق آئیں گی۔ یا دونوں شئی واحد پر بالکل صادق نہ آئیں گی۔ پس اگر بالکل صادق نہ آئیں تو وہ متباہنان ہیں۔ جیسے انسان اور فرس۔ اس وجہ سے کہ انسان فرس کے کسی فرد پر صادق نہیں آتا۔ اور اس کا عکس بھی ہے۔ یعنی فرس انسان کے کسی فرد پر صادق نہیں آتا۔

تشریح قولہ فان لم يصدق اعلی شئ۔ دو کلیوں میں سے کسی کلی کا خارج میں کوئی فرد ہی نہیں ہے۔ مثلاً لاشی۔ اور لامکن بالامکان العام کسی شئی پر بھی صادق نہیں آتے اس وجہ سے کہ نفس الامر میں ان کا کوئی فرد موجود نہیں نہ ذہن میں نہ خارج میں۔ ایسی کلیاں تعریف میں داخل نہیں ہیں۔ مگر متباہن نہیں ہیں۔ کیوں کہ جن دو کلیوں میں تباہن پایا جاتا ہے۔ ان کی تقيضیں میں تباہن جزئی پایا جاتا ہے۔ مگر یہاں ایسا نہیں ہے۔ کیوں کہ لاشی کی تقيض شئی ہے اور لامکن کی ممکن ہے۔ اور ان دونوں یعنی شئی اور ممکن کے درمیان

تساوی کی نسبت ہے۔ متباین جزئی نہیں ہے۔
جواب :- اس اشکال کا جواب یہ ہے کہ اس جگہ قسم میں وہ دو کلیاں مراد ہیں جو نفس الامر میں کسی نہ کسی فرد صادق ہوں۔ اس لئے کہ کلی فرضی سے کوئی غرض وابستہ نہیں ہے۔ نہ ترتیب کے موقع پر کلی فرضی سے کام لیا جاتا ہے۔ یعنی التساب میں کلی فرضی کا کوئی دخل نہیں ہے۔ اس لئے یہ کلیاں ہماری بحث سے خارج ہیں۔

وان صدقا علی شئی فلا ینح امان یمصدق کل منہا علی کل ما یمصدق علیہ الآخر اولایصدق فان صدقا
فہما متساویان کالانسان والناطق فان کل ما یمصدق علیہ الانسان یمصدق علیہ الناطق وبالعکس
وان لم یمصدق فاما ان یمصدق احدہما علی کل ما صدق علیہ الآخر غیر عکس اولایصدق فان صدقا
کان بینہما عموم وخصوص مطلق والصادق علی کل ما صدق علیہ الآخر اعم مطلقا والآخر اخص مطلقا
کالانسان والحيوان فان کل انسان حیوان ولیس کل حیوان انسان وان لم یمصدق کان بینہما عموم
وخصوص من وجہ وکل واحد منہما اعم من الآخر من وجہ اخص من وجہ فانہما لہما صدقا علی
شئی ولم یمصدق احدہما علی کل ما صدق علیہ الآخر کان هناك ثلث صور احدہما ما یجتمعان
فیہا علی الصدق والثانیۃ ما یمصدق فیہا ہذا دون ذاک والثالثۃ ما یمصدق فیہا ذاک دون ہذا
کالحيوان والابیض فانہما یمصدقان معا علی الحيوان الابیض ولیمصدق الحيوان بدون الابیض علی
الحيوان الاسود وبالعکس فی الجہاد الابیض فیکون کل واحد منہما شاملا للآخر وغیرہ فالحيوان
شامل للابیض وغیر الابیض والابیض شامل للحيوان او غیر الحيوان فباعبار ان کل واحد
منہما شامل للآخر فیکون اعم منہ وباعبار انہ مشمول لہ فیکون اخص منہ۔

ترجیحہ اور اگر دونوں کلیاں شئی واحد پر صادق ہوں تو یا ہر ایک کلی ہر اس فرد پر صادق ہوگی
اگر جس فرد پر دوسری کلی صادق ہے۔ یا نہیں۔ پس اگر دونوں صادق ہوں تو وہ دونوں
کلیاں متساویان ہیں۔ جیسے انسان اور ناطق۔ کیوں کہ ہر وہ فرد جس پر انسان صادق ہے اس فرد
پر ناطق بھی صادق ہے۔ اور اس کا عکس بھی ہے۔
وان لم یمصدق۔ اور اگر صادق نہ ہو تو پس یا صادق ہوگی ایک ان دونوں میں سے ہر اس فرد پر
کہ جن افراد پر پہلی صادق ہے مگر اس کا عکس نہیں ہے۔
اولایصدق۔ یا وہ کلی صادق نہ ہوگی پس اگر صادق ہو تو ان دونوں کے مابین عموم خصوص مطلق
کی نسبت ہوگی۔

والصادق علی کل ما یمصدق الخ۔ اور وہ کلی جو دوسری کلی کے جمیع افراد پر صادق ہے۔ وہ اعم مطلق

ہے۔ اور دوسری اخفص مطلق ہے۔ جیسے انسان اور حیوان کیوں کہ کل انسان حیوان (ہر انسان حیوان ہے)۔ مگر ایس کل حیوان انسان۔ ہر انسان حیوان نہیں ہے۔

وان لم یصدق۔ اور اگر صادق نہ ہو تو ان دونوں کے درمیان عموم خصوص من وجہ ہے۔ اور ان دونوں کلیوں میں سے ہر ایک دوسری کے مقابلے میں اعم من وجہ ہے اور اخفص من وجہ ہے۔ فانہما صدق۔ اس لئے کہ جب دونوں کلیاں ایک شئی پر صادق ہوں۔ اور ان دونوں میں سے ایک دوسری کلی کے ہر فرد پر صادق نہ ہو تو اس موقع پر تین صورتیں نکلتی ہیں۔ اول صورت یہ ہے کہ دونوں کلیاں ایک جگہ جمع ہوں صدق ہیں۔ دوسری صورت یہ ہے کہ اس شئی پر ایک صادق ہو۔ دوسری صادق نہ ہو۔ تیسری صورت یہ ہے کہ اس جگہ دوسری صادق ہو اور پہلی صادق نہ ہو۔ جیسے حیوان اور ایض۔ کیوں کہ ان دونوں کلی میں سے ہر ایک حیوان ایض۔ سفید جانور پر صادق ہو۔ ساتھ ساتھ (اجتماعی صورت ہے) اور حیوان صادق اور ایض غیر صادق ہے۔ حیوان اسود میں اور اس کا عکس ہے۔ جماد ایض میں مثلاً سفید پتھر میں۔

فیکون کل واحد منہما۔ آپ نے دیکھا۔ ہر ایک کلی ان دونوں میں سے دوسری کلی کو بھی شامل ہے اور غیر شامل بھی۔ پس حیوان تو ایض اور غیر ایض دونوں کو شامل ہے۔ اسی طرح ایض بھی حیوان اور غیر حیوان دونوں کو شامل ہے۔

فباعتبار ان کل واحد۔ پس اس اعتبار سے کہ بیشک ان دونوں کلیوں میں سے ہر ایک کلی دوسری کلی کو شامل ہے۔ اس سے اعم ہوگی۔ اور اس اعتبار سے کہ دوسری کو شامل نہیں ہے۔ اس سے اخفص ہوگی۔

تشریح قولہ فہما متساویان۔ اس کے معنی برابر کے ہیں۔ چونکہ دونوں کلیاں صادق آنے میں ایک دوسرے کے برابر ہیں کہ جن افراد پر ایک کلی صادق آتی ہے۔ ان افراد پر دوسری کلی بھی صادق آتی ہے۔ اس لئے ان دونوں کلیوں کو متساویان کہا جاتا ہے۔ اور ان دونوں کے مسا بین جو نسبت پائی جاتی ہے۔ اس نسبت کو تساوی کہتے ہیں۔ جیسے ایک کلی انسان ہے۔ اور دوسری کلی ناطق ہے۔ ان میں سے انسان ناطق کے ہر فرد پر صادق ہے۔ اسی طرح ناطق انسان کے ہر فرد پر صادق آتا ہے۔ مثلاً کل انسان ناطق، اور کل ناطق انسان کہا جاتا ہے۔

اعتراض :- اس موقع پر ایک اعتراض ہے۔ وہ یہ ہے کہ ناظم اور مستیقظ۔ سونے والا، بیدار دو کلیاں ہیں۔ اور دونوں متساوی ہیں۔ لہذا ان دونوں کلیوں کے درمیان صدق بھی دونوں جانب سے ہونا چاہئے مثلاً یہ کہ کل ناظم مستیقظ ناظم کہنا درست ہو نا چاہئے۔

جواب :- متساویین میں ہر کلی کا صدق دوسری کلی کے تمام افراد پر معتبر ہے مگر اس سے یہ کہاں لازم

آتا ہے کہ دونوں کا صدق ایک ہی وقت میں پایا جاتا ہے۔ پس ناظم اور مستیقظ میں سے ہر ایک کبھی دوسری کے تمام افراد پر صادق ہے۔ گو یہ صدق ایک زمانہ میں نہیں ہے۔ اور دونوں کا صدق ایک ہی زمانہ میں فرض کر لیا جائے تب بھی ان کے صدق میں کوئی فرق نہیں آتا۔ کوئی ناظم فی الجملہ اور مستیقظ فی الجملہ میں سے دونوں کا صدق ایک دوسرے کے زمانہ میں ہوتا ہے۔ کیوں کہ ناظم اس پر صادق آتا ہے جو حالت لازم میں فی الجملہ مستیقظ ہو۔ اسی طرح مستیقظ وہ ہے جو بحالت بیداری فی الجملہ ناظم ہو۔

عموم و خصوص مطلق۔ جن دو کلیوں میں صرف ایک جانب سے صدق کلی پایا جاتا ہو یعنی ایک کبھی دوسری کبھی کے تمام افراد پر صادق آئے۔ اور دوسری کبھی پہلی کے تمام افراد پر صادق نہ آئے بلکہ بعض افراد پر صادق آئے۔ ایسی دو کلیوں کو اعم اخص مطلق کہتے ہیں کیوں کہ عموم اور خصوص کا لفظ بلا کسی قید کے بولا جائے تو اس سے ذہن مطلق عام یا مطلق خاص کی طرف سبقت کرتا ہے۔ اس سے اس نسبت کا نام عموم و خصوص مطلق رکھا گیا ہے۔ جیسے حیوان اور ناطق میں عموم و خصوص مطلق ہے۔ کہ حیوان انسان کے ہر ہر فرد پر صادق ہے۔ مگر انسان حیوان کے ہر ہر فرد پر صادق نہیں مثلاً فرس، غنم بقرہ پر صادق نہیں لہذا جس کلی کی جانب سے صدق کبھی ہو وہ اعم ہے۔ اور جس کی طرف سے صدق بعض ہو وہ اخص ہے۔

تو، عموم و خصوص من وجہ۔ وہ دو کلیاں جن پر کسی جانب سے بھی کبھی صدق نہ پایا جاتا ہو بلکہ دونوں جانب سے جزئی صدق پایا جاتا ہو۔ یعنی دونوں کلیوں میں سے ہر ایک کبھی دوسری کبھی کے بعض افراد پر صادق آتی ہو۔ دوسرے بعض پر صادق نہ آتی ہو۔ ان دونوں کے درمیان کی نسبت کو عموم و خصوص من وجہ نام رکھا جاتا ہے۔ جیسے حیوان اور ایض۔ عموم خصوص من وجہ میں تین مادے ہوتے ہیں۔ اول مادہ اجتماعی جس میں دونوں صادق ہوں۔ جیسے ناطق میں حیوان اور ایض دونوں صادق ہیں۔ دوسرا مادہ افتراق جس میں صرف پہلی صادق ہے۔ جیسے بائض میں حیوان صادق ہے ایض صادق نہیں ہے۔ تیسرا مادہ افتراق جس میں صرف دوسری صادق ہے۔ جیسے سفید پتھر میں ایض صادق ہے۔ حیوان صادق نہیں ہے۔

فمرجع المتباين الى سالبين كليتين من الطرفين كقولنا لا شئ ما هو انسان فهو فرس ولا شئ ما هو فرس فهو انسان والتساوي الى موجعتين كقولنا كل ما هو انسان فهو ناطق وكل ما هو ناطق فهو انسان والعموم المطلق الى موجبة كلية احد من الطرفين وسالبة جزئية من الطرف الآخر كقولنا كل ما هو انسان فهو حيوان وليس بعض ما هو حيوان فهو انسان والعموم من وجہ الى سالبين جزئيتين وهو موجبة جزئية كقولنا بعض ما هو حيوان هو بئض وليس بعض ما هو حيوان هو ايض ليس بعض ما هو ايض هو حيوان۔

ترجمہ

پس تباین کا مرجع دو سالہ کلیہ کی جانب سے طرفین سے جیسے ہمارا قول لاشیٰ مما ہو انسان
فہو فرس۔ اور لاشیٰ مما ہو فرس فہو انسان۔

والتساوی الی موجبین کلیتین۔ اور تساوی کا مرجع دو موجبہ کلیہ کی جانب ہوتا ہے۔ جیسے ہمارا قول
کل ما ہو انسان فہو ناطق۔ اور کل ما ہو ناطق فہو انسان۔ اور عموم مطلق کا مرجع موجبہ کلیہ کی جانب ہوتا ہے۔
ایک جانب سے اور سالہ جزئیہ ہوتا ہے۔ دوسری جانب سے۔ جیسے ہمارا قول ہے کہ کل ما ہو انسان فہو حیوان
ولیس بعض ما ہو حیوان فہو انسان۔ اور عموم من وجہ کا مرجع دو سالہ جزئیہ اور ایک موجبہ جزئیہ کی جانب ہوتا ہے
جیسے ہمارا قول بعض ما ہو حیوان فہو ایض و لیس بعض ما ہو حیوان فہو ایض۔ و لیس بعض ما ہو ایض فہو
حیوان۔

تشبیہ

قولہ فہو جمیع التباين۔ مرجع یا مصدر مبیہ ہے۔ جبکہ اسم مفعول کے معنی میں ہے۔ یعنی جس کی
جانب رجوع کی جائے۔ اس کا دوسرا استعمال اسم مکان کے معنی میں بھی ہوتا ہے۔ اس لحاظ
سے معنی ہوں گے۔ رجوع ہونے کی جگہ۔ دونوں استعمال میں باعتبار معنی کے کوئی فرق نہیں ہے۔
خلاصہ یہ ہے کہ اگر دونوں متباینین کے قضا یا مرکب کئے جائیں تو قضیہ سالہ کلیہ بے گنا۔ یعنی لاشیٰ من
الانسان بفرس۔ و لاشیٰ من الفرس بالانسان۔

قولہ من الطرفين۔ مراد ہے سلب الطرفين اور اس کا ہمارا مجرور حاصلتین سے متعلق ہے۔ یعنی دونوں قضا یا
سالہ حاصل ہوں گے۔ جن میں ایک متباین کو دوسرے متباین سے سلب کیا جائے گا جیسے ہم نے اوپر مثال
ذکر کی ہے۔

قولہ موجبۃ جزئیۃ۔ یعنی دونوں قضا یا سالہ حاصل ہوں گے۔ اور اگر من الطرفين کو ناشئین کے
متعلق کیا جائے۔ تو دونوں کلیوں سے ایک قضیہ بنے گا۔ اس لئے تکلف یہ کرنا بڑے گنا کہ چونکہ منشأ قضیہ
سے موضوع ہوتا ہے۔ اس لئے اگر دونوں کلیوں کو موضوع بنا دیا جائے تو دو قضیے بنیں گے۔

عموم نفوس مطلق من احد الطرفين سے مراد ايجاب احد الطرفين ہے۔ من الطرف الاخر سے مراد من سلب
الطرف الاخر ہے۔ مطلب یہ ہوا کہ جن دو کلیوں میں عموم اور خصوص مطلق کی نسبت ہوتی ہے۔ ان میں دو
قضا یا بنتے ہیں۔ اول موجبہ کلیہ دوم سالہ جزئیہ۔ موجبہ کلیہ مادہ تصادق ہے۔ جن میں دونوں صادق
ہوتے ہیں۔ اور سالہ جزئیہ جس میں موضوع اعم ہوتا ہے۔ اور محمول اخص ہوتا ہے۔ یہ مادہ افتراق ہوتا ہے

وانہا اعتبرت النسبتین کلیتین دون المفہومین لان المفہومین اما کلیان او جزئیان۔ او
کلی و جزئی والنسب الاربع لا تتحقق فی القسمین الاخیرین اما الجزئیان فلانہما لایکونان الا متباینین
واما الجزئی ان کان جزئاً لذلك الکی یكون اخص منه مطلقاً وان لم یکن جزئاً لہ یكون

مباینا لہ۔

ترجیح کے اور نسبتوں کا اعتبار دو کلیوں کے درمیان کیا گیا ہے نہ کہ دو مفہوم میں کیوں کہ دونوں مفہوم کلی ہوں گے یا جزئی ہوں گے۔ یا ایک کلی دوسرا جزئی ہوگا۔ اور چار نسبتیں آخری دونوں قسموں میں متحقق نہیں ہوتیں۔

اما الجزئیان۔ بہر حال دونوں جزئی ہوں۔ تو چوں کہ دونوں نہیں ہوتیں مگر دونوں ایک دوسرے کے مبادل ہیں۔ اور بہر حال ایک جزئی ہو تو دوسری کلی ہو تو پس اس لئے کہ اگر جزئی اسی کلی کی جزئی ہے۔ تو اس سے اخص مطلق ہوگی۔ اور اگر یہ جزئی اس کلی کی جزئی نہیں ہے تو اس کے مبادل ہوگی۔

تشکیک قولہ دامنا اعتبارت۔ نسبت کا لحاظ کلیوں کے مابین کیا گیا ہے مفہومین کے درمیان نہیں کیا گیا ہے۔ کیوں کہ چاروں نسبتیں صرف دو کلیوں کے درمیان ہی پائی جاسکتی ہیں مفہومین کے درمیان نہیں کیوں کہ دو مفہوموں کے درمیان نسبت کا لحاظ کیا جائے تو اس کی تین صورتیں نکلتی ہیں۔ ۱۔ دونوں مفہوم کلی ہوں۔ ۲۔ دونوں مفہوم جزئی ہوں۔ ۳۔ دونوں مفہوم میں سے ایک کلی اور ایک جزئی ہو۔ اول صورت کے متعلق ہمارا دعویٰ یہ ہے کہ نسبت صرف دو کلیوں میں پائی جاتی ہے۔ اور دوسری صورت میں چاروں نسبتوں میں سے صرف تباہین کی نسبت پائی جاتی ہے۔ اور پس اور تیسری صورت میں کبھی تو تباہین کی نسبت پائی جائے گی۔ اور کبھی عموم خصوص مطلق کی۔ بہر حال چاروں نسبتیں نہ پاویں جائے گی۔

قولہ والامتبانیین۔ یعنی دو جزئیوں کے درمیان نسبت صرف تباہین کی پائی جاسکتی ہیں۔ بقید تینوں نسبتیں اس میں نہیں پائی جائیں گی۔

سوال ہذا ایضا۔ ہذا الکاتب دونوں جزئی ہیں۔ مگر دونوں ایک دوسرے پر صادق ہیں۔ اس لئے تباہین کے ساتھ مادی بھی پائی گئی۔ لہذا ان لم یکن جزئیالہ کیون مباینا لہ،، بھی صحیح نہیں ہے۔ اس لئے کہ انسان الکلی۔ انسان الفضاہک کا ایک فرد ہذا الفضاہک بھی ہے۔ اور ان کے درمیان عام خاص مطلق پایا جاتا ہے۔

جواب:۔ اگر الفضاہک سے مراد زید۔ اور ہذا الکاتب سے مراد عمرو ہے تو صرف تباہین کی نسبت ہوگی اور اگر اشاروں سے صرف زید ہو تو وہ صرف ذات واحد ہے۔ اور جزئی حقیقی ہے۔ جس میں دو اعتبار ہیں اتصاف اور اتصاف بالکتابت اور اعتبارات کے تعدد سے حقیقت متعدد نہیں ہوتی۔ اور بات ان دو جزئی ہو رہی ہے۔ جو دونوں ایک دوسری حقیقت پر مغایر ہیں۔ نہ کہ یہ جزئی واحد جس کے اعتبارات متعدد اب رہا انسان اور ہذا الفضاہک تو ہذا الفضاہک انسان کا ہی ایک فرد ہے۔ اور جس جزئی اور کلی ہیں

نسبت تباین کی بیان کی ہے۔ اس سے مراد وہ کلی ہے کہ جزئی اس کا فرد نہ ہو بلکہ غیر ہو۔

قال ونقيضنا المتساويين متساويان والا لصدق احدهما على بعض ما كذب عليه الآخر فيصدق احد المتساويين على ما كذب عليه الآخر وهو محال ونقيض الاعم من شئ مطلقا القضي من نقيض الاخص مطلقا يصدق نقيض الاخص على كل ما يصدق عليه نقيض الاعم من غير عكس اما الاول فلانه لو لا ذلك لصدق عين الاخص على بعض ما يصدق عليه نقيض الاعم وذلك مستلزم لصدق الاخص بدون الاعم وانه محال واما الثاني فلانه لو لا ذلك لصدق نقيض الاعم على كل ما يصدق عليه نقيض الاخص وذلك مستلزم لصدق الاخص على كل الاعم وهو محال والاعم من شئ من وجه ليس بين نقيضيهما عموم اصلا لتحقق مثل هذا العموم بين عين الاعم مطلقا ونقيض الاخص مع التباين الكلي بين نقيض الاعم مطلقا وعين الاخص ونقيض المتباينين متباينان تبانيا جزئيا لانهما ان لم يصدقا معا اصلا على الشئ كاللا وجود واللا عدم كان بينهما تباين جزئي ضروري صدق احد المتباينين مع نقيض الآخر فقط فالمتباين الجزئي لازم جزما۔

ترجمہ ما تن نے فرمایا۔ دو متساوی کلیوں کی نقيض متساوی ہوگی۔ ورنہ (خرابی یہ لازم آئے گی کہ) دونوں میں سے ایک بعض ان افراد پر صادق آئے گی۔ جس پر دوسری کاذب ہے۔ (یعنی صادق نہیں ہے۔) پس احد المتساويين کا کذب عليه الآخر پر صادق آئے گی۔ (یعنی متساوی کلیوں میں سے ایک کا صدق ان افراد پر لازم آیا جن افراد پر دوسری کلی صادق نہیں ہے۔) اور یہ محال ہے۔

ونقيض الاعم من شئ۔ اور اعم من شئ مطلق کی نقيض اخص مطلق کی نقيض سے اخص ہوگی۔ یعنی جو کلی عام ہے۔ اس کی نقيض اخص آئے گی۔ اور اخص کی نقيض اعم آئے گی۔ اما الاول۔ بہر حال پہلا دعویٰ تو پس اس لئے کہ اگر ایسا نہ ہوگا تو عين اخص بعض ان افراد پر صادق ہوگا جن پر اعم کی نقيض صادق ہے۔ اور یہ مستلزم ہے خاص کے صادق آئے کو بغیر عام کے۔ اور یہ محال ہے۔ (یعنی یہ کہ خاص صادق ہو اور عام صادق نہ ہو محال ہے۔) واما الثاني۔ دوسری صورت یہ ہے کہ اگر ایسا نہ ہوگا تو اعم کی نقيض ہر اس فرد پر صادق ہوگی جس پر اخص کی نقيض صادق ہے۔ اور یہ مستلزم ہے اخص کے صدق کو اعم کے تمام افراد پر (یعنی خاص عام کے ہر فرد پر صادق ہو) اور یہ محال ہے۔

والاعم من شئ من وجه۔ اور وہ دو کلیاں جن کے درمیان عموم و خصوص من وجه کی نسبت

ہے۔ ان دونوں کے نقیض کے درمیان عموم بالکل نہیں پایا جاتا۔ اس قسم کے عموم کے متحقق ہونے کی وجہ سے عام مطلق کے عین کے درمیان اور انھیں کی نقیض کے درمیان عموم متحقق ہے۔ باوجودیکہ تباہین کلی ہے مطلق کی نقیض اور عین انھیں کے درمیان۔

ونقیض المتباہین۔ دو متباہین کلیوں کی نقیض کے درمیان تباہین جزئی ہے۔ کیوں کہ اگر دونوں ایک وقت میں بالکل کسی شے پر صادق نہ ہوں۔ جیسے لاوجود اور لاعدم تو ان دونوں کے درمیان تباہین کلی پایا جائیگا اور اگر ایک ساتھ دونوں صادق ہوں جیسے لا انسان اور لا فرس تو ان دونوں کے درمیان تباہین جزئی ہوگا۔ کیوں کہ دو متباہین میں سے ایک دوسری کی نقیض پر صادق ہے پس تباہین یقیناً لازم آتا ہے۔

تشریح قولہ من غلیہ عکس۔ اس جگہ عکس لغوی مراد ہے۔ یعنی عام خاص مطلق کی نقیض کے درمیان بھی عام خاص مطلق ہی کی نسبت ہے۔ مگر عین میں جو عام تھا نقیض میں وہ خاص ہو جائے گا اور جو خاص تھا وہ عام ہو جائیگا۔

اقول لما فرغ من بیان النسب الاربع بین العینین شئ ع فی بیان النسب بین النقیضین فقیضا المتساویین ای یصدق کل واحد من نقیضی المتساویین علی کل ما یصدق علیہ نقیض الآخر والا لکذب احد النقیضین علی بعض ما یصدق علیہ نقیض الآخر ولکن ما یکذب علیہ احد النقیضین یصدق علیہ عینہ والا لکذب النقیضان فیصدق عین احد المتساویین علی بعض ما یصدق علیہ نقیض الآخر وهو یستلزم صدق احد المتساویین بدون الآخر وهذا خلف مثلاً یجب ان یصدق کل لا انسان لاناطق وکل لا ناطق لا انسان والا لکان بعض الانسان لیس بلاناطق فیکون بعض الانسان ناطق وبعض الناطق انسانا وهو محال۔

ترجمہ

میں کہتا ہوں کہ جب ماتن عینین کے درمیان چاروں نسبتوں کے بیان سے فارغ ہو گئے تو ان کی نقیضین کے درمیان نسبتوں کے بیان کو شروع فرمایا۔ پس دو متساوی کلیوں کی نقیض بھی متساوی ہے۔ یعنی دونوں متساویین کی نقیضین میں سے ہر ایک ہر اس فرد پر صادق آتی ہے جس پر دوسرے کی نقیض صادق آتی ہے ورنہ البتہ نقیضین میں سے ایک کاذب ہوگی (یعنی صادق نہ آئیگی) اس بعض پر (یعنی ان بعض افراد پر) کہ جس پر دوسرے کی نقیض صادق آتی ہے۔ لیکن جس جگہ احد النقیضین کاذب ہوگی اس جگہ اس کی عین صادق ہوگی۔ ورنہ نقیضان کاذب ہو گئی، پس احد المتساویین کا عین بعض ان افراد پر صادق ہوگی جس پر دوسرے کی نقیض صادق آتی ہے اور وہ احد المتساویین کے صدق کو مستلزم ہے بغیر دوسری کے اور یہ خلاف غرض ہے مثلاً کل لا انسان لاناطق صادق ہے۔ اسی طرح کل لاناطق لا انسان یہ بھی صادق ہے اگر اس کو

صادق نہ مانو گے تو لازم آئیگا بعض الانسان ليس بناطق۔ پس نتیجہ نکلے گا کہ بعض الانسان ناطق ہیں۔ اور بعض ناطق الانسان ہیں اور یہ محال ہے۔

تشریح قولہ لہا خرغ۔ عینین کے درمیان چاروں نسبتوں کے بیان کرنے کے بعد اب ان کی نقیضین کے درمیان کی نسبتوں کا ذکر شروع کیا ہے۔ تاکہ دونوں سے ایک دوسرے کو سمجھنے میں آسانی ہو جائے۔

قولہ فقیضا المتساویین۔ جب پہلے یہ ثابت ہو چکا ہے کہ مثلاً انسان اور ناطق کے درمیان تساوی کی نسبت ہے۔ تو ان دونوں کی نقیضین کے درمیان یعنی لا انسان اور لا ناطق کے درمیان بھی تساوی کی نسبت ہوگی۔ لہذا جس پر لا انسان صادق ہوگا۔ اس پر لا ناطق بھی صادق آئیگا۔ اس لئے اگر الانسان کی جگہ لا ناطق صادق نہ ہو۔ تو لا ناطق کے بجائے اس کی نقیض یعنی ناطق صادق ہوگا۔ آخر کا عین اول کے عین کے بغیر صادق آنا لازم آئے گا۔ اس لئے عینین کے درمیان تساوی کی نسبت ختم ہو گئی حالانکہ دونوں کے درمیان تساوی کی نسبت فرض کی گئی تھی۔

قولہ والا لکذب احد النقیضین۔ دراصل وان لم یکن کا مخفف ہے۔ اس لئے اس جگہ والا، کے معنی ہوئے۔ وان لم یصدق کل واحد من نقیضی المتساویین علی کل ما یصدق علیہ نقیض الآخر۔ (اور اگر متساویین کی نقیض میں سے ہر ایک صادق نہ آئے۔ جس پر دوسرے کی نقیض صادق آتی ہے۔) اور ظاہر بات ہے کہ جب کوئی مفہوم صادق نہ ہو تو اس کی نقیض صادق ہوگی۔ نیز موجب کلیہ کی نقیض سالبہ جزیرہ آتی ہے۔ لہذا جب کل واحد یصدق علیہ احد النقیضین یصدق علیہ نقیض الآخر۔ قفینہ صادق نہ ہوگا تو اس کی نقیض یعنی بعض ما یصدق علیہ احد النقیضین لا یصدق علیہ نقیض الآخر۔ صادق ہوگی۔ اور نفی کی نفی سے ایجاب بنتا ہے۔ لہذا بعض ما یصدق احد النقیضین یصدق علیہ الآخر صادق ہوگا۔

اور جب بعض نقیض پر دوسرے کا عین صادق آگیا تو دونوں کی عینین کے درمیان مساوات باقی نہ رہی۔ یعنی نسبت تساوی کی باقی نہ رہی اور یہ خلاف مفروض ہے اس لئے باطل ہے۔

قولہ کل لا انسان شارح کا قول یصدق کل واحد من نقیض المتساویین علی کل ما یصدق علیہ نقیض الآخر۔ کی مثال کل لا انسان لا ناطق۔ اور کل لا ناطق لا انسان ہے۔ اسی لئے والا لکذب احد النقیضین علی بعض نقیض الآخر، کی مثال والا لکان بعض الانسان ليس بناطق، ہے۔

قولہ بعض الانسان ناطقاً۔ مثال ہے احد المتساویین کے صادق ہونے کی بعض ان افراد پر کہ جن پر دوسرے کی نقیض صادق آتی ہے۔

اور لصدق احد المتساویین بدون الآخر کی مثال بعض الناطق لا انسان ہے۔

ونقیض الاعم من شئی مطلقا اخص من نقیض الاخص مطلقا ای یصدق نقیض الاخص علی کل ما یصدق
 علیه نقیض الاعم ولبس ما صدق علیه نقیض الاخص یصدق علیه نقیض الاعم اما الاول فلانه لو
 لم یصدق نقیض الاخص علی کل ما یصدق علیه نقیض الاعم لصدق عین الاخص علی بعض ما صدق
 علیه نقیض الاعم فیصدق الاخص بدون الاعم وهو محال کہا نقول یصدق کل لایحیوان لا انسان
 والا لکان بعض الایحیوان انسانا فبعض الانسان لایحیوان هذا خلف واما الثاني فلانه لو لم یصدق
 قولنا لیس کل ما صدق علیه نقیض الاخص یصدق علیه نقیض الاعم لصدق نقیض الاعم علی
 کل ما یصدق علیه نقیض الاخص فیصدق عین الاخص علی کل الاعم بعکس النقیض وهو محال ،
 فلیس کل لا انسان لایحیوانا والا لکان کل لا انسان لایحیوانا وینعکس الی کل حیوان انسان او نقول
 ایضاً ثبت ان کل نقیض الاعم نقیض الاخص فلو کان کل نقیض الاخص نقیض الاعم لکان النقیض
 متساویین فیکون العینان متساویین هذا خلف او نقول العام صادق علی بعض نقیض الاخص تحقیقا
 للعصوم فلیس بعض نقیض الاخص نقیض الاعم بل عینہ وفي قوله لصدق نقیض الاخص علی کل ما
 یصدق علیه نقیض الاعم من غیر عکس تسامح لجعل الدعوی جزء من البدلیل وهو مصادم
 علی المطلوب ۔

ترجمہ

اعم من شئی مطلق کی نقیض اخص مطلق کی نقیض سے اخص ہے ۔

ای یصدق نقیض الاخص ۔ یعنی اخص کی نقیض ہر اس فرد پر صادق آتی ہے ۔ کہ جس
 پر اعم کی نقیض صادق ہے ۔ اور اخص کی نقیض جن جن افراد پر صادق آتی ہے ۔ ان پر اعم کی نقیض بھی صادق
 آئے ۔ ایسا نہیں ہے ۔

اما الاول فلانه ۔ بہر حال مذکورہ دونوں صورتوں میں سے پہلی صورت تو دلیل اس کی یہ ہے کہ
 اگر اخص کی نقیض عام کی نقیض کے ہر فرد پر صادق نہ آئے گی تو البتہ عین اخص صادق آئے گا ۔ بعض ان افراد
 پر کہ جن پر اعم کی نقیض صادق ہے ۔ تو لازم آئے گا کہ اخص بغیر اعم کے صادق آئے گا ۔ اور یہ محال ہے ۔ جیسے
 تم کہو کل لایحیوان لا انسان صادق ہے ۔ ورنہ البتہ بعض لایحیوان لا انسان ہوں گے ۔ اور یہ خلاف مفروض
 ہے ۔

اما الثاني ۔ دوسری صورت تو اس وجہ سے کہ ہر اس فرد پر کہ جس پر نقیض اخص صادق ہو اس
 پر اعم کی نقیض بھی صادق ہو ایسا نہیں ہے ۔ اگر ہمارا قول صادق نہ ہو البتہ نقیض الاعم ہر اس فرد
 پر صادق ہوگی جس پر نقیض الاخص صادق آتی ہے ۔ تو البتہ عین اخص عین اعم پر صادق ہوگا ۔ اور
 اس کا عکس بھی ہوگا ۔ (یعنی جن افراد پر اعم صادق ہوگا ان افراد پر اخص بھی صادق ہوگا ۔ اور یہ ۔

محال ہے (کیونکہ یہ تو تساوی کی مثال ہے نہ کہ عام خاص مطلق کی)

فلیس کل لا انسان - لہذا ہر لا انسان لایحوان نہیں ہے۔ ورنہ اس کا عکس نقیض یعنی کل لا انسان لا حیوان بھی صادق ہوگا۔ اور اس کا عکس آئیگا کہ کل حیوان انسان (اور یہ باطل ہے۔)

ادنفول ایضا۔ یا پھر نیز ہم کہیں گے کہ یہ ثابت ہو چکا ہے۔ کہ کل نقیض الاعم نقیض الاخص ہے۔ پس اگر اس کا عکس بھی صادق ہو جائے۔ یعنی ہمارا قول نقیض الاخص نقیض الاعم تو دونوں نقیضین مساوی ہو جائیں گی پس دونوں کے عینین بھی مساوی ہوں گے اور یہ خلاف واقع ہے۔ (کیوں کہ عینین میں عام خاص مطلق ہے) ادنفول العام صادق علی بعض نقیض الاخص تحقیقا للعموم۔ یا اسی کو ہم دوسرے طریقہ سے استدلال کریں۔ اور یہ کہیں کہ العام صادق علی بعض نقیض الاخص تحقیقا للعموم۔ لہذا پس نہیں ہوگا۔ بعض نقیض الاخص نقیض الاعم بلکہ اس کا عین ہوگا۔

وفی قولہ۔ اور ماتن کے قول لصدق نقیض الاخص علی کل ما یصدق علیہ نقیض الاعم من غیر عکس اس میں مسامحت ہے۔ کیوں کہ اس میں دعویٰ کو دلیل کا جزر بنالیا گیا ہے۔ اور یہ مصادرہ علی المطلوب ہے۔

تشریح ہے قولہ نقیض الاعم۔ یعنی عام خاص مطلق کی نقیض عام خاص مطلق ہے۔ مگر عینین کے برعکس ہے۔ یعنی عینین جو عام تھا۔ نقیض میں وہ خاص ہے۔ اور عینین میں جو خاص تھا نقیض میں وہ عام ہو جاتا ہے۔ یعنی جن افراد پر عام کی نقیض صادق آئے گی۔ ان پر خاص کی نقیض بھی صادق آئے۔ بلکہ بعض پر صادق آئے گی۔ مثلاً انسان کی نقیض لا انسان عام اور حیوان عام اس کی نقیض لایحوان یہ خاص ہے جہاں لایحوان صادق ہوگا۔ وہاں لا انسان بھی صادق ہوگا۔ مثلاً شجر میں دونوں مساوی ہیں۔ مگر فرس میں لا انسان صادق ہے۔ اور لایحوان صادق نہیں ہے۔

قولہ من نقیض الاخص مطلقا۔ مطلقا لفظ اخص کے لئے قید ہے۔ اور مطلب یہ ہے کہ الاخص من نقیض الاعم۔ اور یہ بھی ممکن ہے کہ لفظ مطلقا کو عام و خاص کی قید قرار دے کر عموم مراد لیا جائے جن کی طرف لفظ نقیض مضاف ہے۔ یعنی نقیض مطلق الاعم اخص من نقیض مطلق الاخص، اعم مطلق کی نقیض اخص ہے۔ مطلق اخص کی نقیض ہے۔

قولہ اما الاول۔ شارح نے عموم مطلق کے معنی کی تشریح کی ہے۔ جس کا حاصل یہ ہے کہ خاص کی نقیض عام کی نقیض پر کلیہ صادق ہوگی، مگر اعم کی نقیض خاص کی نقیض پر پورے طور پر کلیہ صادق نہ ہوگی تو اعم کی نقیض کے عین بر صادق ہوگی۔ کیوں کہ فرض کیجئے کہ نقیض اخص بھی صادق نہ ہو اور نہ عین اخص صادق ہو تو نقیضین کا ارتقاع لازم آئیگا اور یہ باطل ہے۔ لہذا نتیجہ یہ نکلا کہ عین اخص کا صادق آنا ضروری ہے اور جب اعم کی نقیض پر خاص کا عین صادق آیا تو لازم آیا کہ خاص بغیر عام کے پایا گیا۔ جو خلاف مفروض ہے مثلاً ہمارا قول کل لایحوان لا انسان کا صدق ضروری ہے۔ یعنی جن افراد پر لایحوان صادق ہوگا ان افراد پر

الانسان بھی صادق ہوگا۔ اس لئے کہ اگر انسان صادق نہ ہو تو لا انسان کی نفیض بمعنی لا انسان صادق ہوگا۔ اور نفیضین کا ارتقاع لازم آئے گا۔ اور جب لا حیوان کے ساتھ انسان صادق آگیا تو چونکہ انسان کے ساتھ حیوان کا صدق ضروری ہے۔ لہذا حیوان بھی صادق آئے گا۔ لہذا اجتماع نفیضین لازم آئیگا اور اگر حیوان صادق نہ آئے گا تو لازم آئے گا کہ بعض انسان لا حیوان ہوں۔ اور یہ خلاف مفروض ہے۔

قوله کہا نقول۔ مصنف کا قول یصدق نفیض الاخص علی کل ما یصدق علیہ نفیض الاعم کی مثال کل لا حیوان لا انسان ہے۔ اسی طرح مصنف کا قول یصدق عین الاخص علی بعض ما یصدق علیہ نفیض الاعم۔ کی مثال بعض لا حیوان انسان ہے۔ اور مصنف کا قول فیصدق الاخص بدون الاعم کی مثال .. فیصدق الانسان لا حیوان ہے۔

قوله دامامہ الثانی۔ یہاں سے دوسرے دعوے کی دلیل شارح نے ذکر فرمایا ہے۔ کہ اگر نفیض اخص پر نفیض اعم کا صدق کلیہ تسلیم نہ کیا جائے گا تو خرابی یہ لازم آئے گی کہ نفیض اخص پر اعم کی نفیض کلیہ صادق ہو۔ اور اس کا عکس نفیض بھی صادق آئیگا۔ اس لئے کہ ہر قضیہ کے لئے عکس نفیض لازم ہے۔ اور اس جگہ عکس نفیض یہ ہے کہ عام کے عین پر خاص کا عین کلیہ صادق آئے اور یہ بھی واقع کے خلاف ہے۔

قوله بعکس النفیض۔ عکس نفیض قدمار مناطقہ کے نزدیک محمول کی نفیض کو موضوع بنا دیا۔ اور موضوع کی نفیض کو محمول بنا دیا۔ اور سابقہ کیفیت کو باقی رکھنا اس قاعدہ کے مطابق قضیہ موجبہ کلیہ کی نفیض موجبہ کلیہ ہی آتی ہے۔ جیسے کل انسان حیوان موجبہ کلیہ ہے۔ اس کی نفیض میں کلیہ کو باقی رکھتے ہوئے۔ انسان کو لا انسان بنا کر محمول بنا دیا جائے۔ اور حیوان کی نفیض لا حیوان کو موضوع بنا کر قضیہ اس طرح مرکب کیا جائے کہ کل لا حیوان لا انسان۔

قوله اولقول۔ یہاں سے دوسری دلیل بیان کرتے ہیں۔ دعویٰ یہ ہے کہ عام خاص مطلق کی نفیض عام خاص ہی ہے۔ دلیل کا خلاصہ یہ ہے کہ بات طے شدہ ہے کہ عام کی نفیض پر خاص کی نفیض کلیہ صادق آتی ہے۔ اس لئے اگر نفیض خاص پر بھی نفیض عام کلیہ صادق آجائے گی۔ تو نفیضین میں تساوی کی نسبت پیدا ہو جائے گی۔ اور اس کا لازم نتیجہ یہ ہوگا۔ جب نفیضین میں مساوات ہے تو ان کی عینین میں بھی تساوی کی نسبت ہوگی۔ حالانکہ فرض یہ کیا گیا تھا کہ عینین میں عام خاص مطلق کی نسبت تھی۔ قوله اولقول۔ اس دعویٰ کی یہ تیسری دلیل شارح نے بیان کی ہے۔ حاصل اس کا یہ ہے کہ چونکہ عینین میں عام خاص مطلق کی نسبت ہے۔ اس لئے عین عام نفیض اخص کے بعض پر صادق ہے۔ اس لئے بعض نفیض اخص نفیض اعم نہ ہوگی۔ بلکہ عین ہوگی۔

والامران اللذان بینہما عموم من وجہ لیس بین نفیضیہما عموم اصلا ای لا مطلقا ولا من وجہ

لان هذا العموم من وجه متحقق بين الاعم مطلقا ونقيض الاخص وليس بين نقيضيهما عموم لامطلقا ولا من وجه اما تحقق العموم من وجه بينهما فلا بينهما يصدق ان في اخص اخصا ويصدق الاعم بدون نقيض الاخر في ذلك الاخص وبالعكس في نقيض الاعم كالحیوان والا الانسان فانها يجتمعان في الغریز والحيوان يصدق بدون الا الانسان في الانسان والا الانسان بدون الحيوان في الجهاد واما انه لا يكون بين نقيضيهما عموم اصلا فللتباين الكلي بين نقيض الاعم وعین الاخص لا متناع صدقهما على شئ فلا يكون بينهما عموم اصلا۔

ترجمہ اور وہ دو امور کہ جن کے درمیان عموم من وجه پایا جاتا ہے۔ ان دونوں کی نقيضين کے درمیان عموم بالکل نہیں ہے۔ یعنی نہ مطلقا اور نہ من وجه۔ اس لئے کہ یہ عموم یعنی عموم من وجه تو متحقق ہے۔ عام مطلق کے عین اور نقيض اخص کے درمیان اور ان دونوں کی نقيضين کے درمیان عموم نہیں ہے نہ مطلقا اور نہ من وجه۔

واما تحقق العموم من وجه بينهما۔ اور بہر حال دونوں کے درمیان عموم من وجه کا پایا جانا تو اس لئے ہے کہ دونوں صادق آتی ہیں دوسرے کی اخص میں۔ اور اعم صادق ہے نقيض آخر کے بغیر اس اخص میں۔ اور اس کا عکس ہے اعم کی نقيض میں جیسے الحيوان اور الانسان۔ کیوں کہ یہ دونوں فرس میں جمع ہیں اور الحيوان صادق ہے بغیر الانسان کے انسان میں۔ اور لا الانسان صادق ہے بغیر حيوان کے جماد میں۔ واما انه لا يكون بين نقيضيهما۔ اور بہر حال ان دونوں کی نقيضين کے درمیان عموم بالکل نہیں ہے۔ تو چونکہ نقيض اعم اور عین اخص کے درمیان تباين کلی پایا جاتا ہے۔ اس لئے کہ ان دونوں کا صدق کسی شے پر محال ہے۔ لہذا ان دونوں کے درمیان عموم بالکل نہ ہوگا۔

تشکیک قولہ والامر ان السدان بينهما عموم۔ ایسی دو کلیاں کہ جن کے درمیان عموم مخصوص من وجه کی نسبت پائی جاتی ہے۔ ان دونوں کی نقيض کا بیان ہو رہا ہے۔ تو شارح کو نسبت کے بیان کرنے میں کہنا چاہئے تھا کہ ان میں تباين جزئی پایا جاتا ہے۔ مگر مآئن نے عام خاص من وجه کی نقيضين میں عموم مطلق اور عموم من وجه کی بیان نفی کی ہے۔ جب ان کو تباين جزئی بیان کرنا چاہئے تھا۔ شارح آئندہ اس پر نگاہ کر دیں گے۔

قولہ لان هذا العموم۔ یعنی عام کا عین مثلاً حيوان۔ اور اخص کی نقيض یعنی لا الانسان ان دونوں میں عموم مخصوص من وجه کی نسبت پائی جاتی ہے۔ کیوں کہ اس کے تین مادے نکتے ہیں۔ دو مادے افراتی۔ اور ایک مادہ اجتماعی جیسے انسان شجر اور فرس۔ انسان اور شجر میں تو منافات پائی جاتی ہے۔ اور فرس میں اجتماع پایا جاتا ہے۔ تو حیوان اور لا الانسان میں عموم مخصوص من وجه ہے۔ اور اس کی نقيض لا

حیوان اور انسان میں عموم بالکل نہیں پایا جاتا۔ نہ عموم مطلق نہ ہی عموم من وجہ
 قولہ اما تحقق العموم۔ اس میں دو جزر پائے جاتے ہیں۔ اول عام اور نقیض انھیں کے درمیان عموم من وجہ کا پایا
 جانا۔ دوم دونوں کی نقیض میں عموم کا نہ پایا جانا۔ اس قول میں جزر اول کو ثابت کیا ہے۔
 قولہ واما انہ لیکن۔ اس عبارت میں مذکورہ دعوے کے دوسرے جزر کو ثابت کیا ہے۔ کہ عام اور خاص کی
 نقیضیں میں عموم بالکل ہی نہیں پایا جاتا۔ نہ عموم من وجہ نہ عموم مطلق۔ اس لئے شئی واحد پر ان کا صادق آنا ممکن
 ہے۔ لہذا معلوم ہوا کہ ان دونوں کے مابین تباہن پایا جاتا ہے۔

وانہا قید التباہن بالکلی لان التباہن قد یکون جزئیا وهو صدق کل واحد من المفہومین بدون الآخر
 فی الجملة فہو جملہ الی سالبین جزئیین کہا ان مرجع التباہن الکی سالبان کلیتان والتباہن
 الجزئی اما عموم من وجہ او تباہن کلی لان المفہومین اذا لم یتصادقا فی بعض الصور فان لم یتصادقا
 فی صورة اصلا فہو التباہن الکی والا فالعموم من وجہ فلہا صدق التباہن الجزئی علی العموم من وجہ
 وعلی التباہن الکی لایلزم من تحقق التباہن الجزئی ان لایکون بینہما عموم اصلا۔ فان قلت الحکم بان
 الاعم من شئی من وجہ لیس بین نقیضیہما عموم اصلا بط لان الحيوان اعم من الابيض من وجہ
 و بین نقیضیہما عموم من وجہ فنقول المراد منه انہ لیس یلزم ان یکون بین نقیضیہما عموم فیندفع
 الاشکال او نقول لو قال بین نقیضیہما عموم لافاوالعموم فی جمیع الصور لان الاحکام الموردة فی
 هذا الفن انہا کلیات فاذا قال لیس بین نقیضیہما عموم اصلا کان دفعا للايجاب الکی وتحقق العموم
 فی بعض الصور لاینافیہ نعم لم تبین مہاذکرة النسبة بین نقیض امرین بینہما عموم من وجہ
 بل تبین عدم النسبة بالعموم وهو یصدق ذلك فاعلم ان النسبة بینہما المباشرة الجزیة
 لان العینین اذا کان کل واحد منہما بحيث یصدق بدون الآخر کان النقیضان الیضکذا لکی
 ولا نفی بالمباشرة الجزیة۔ الا هذا القدر۔

ترجمہ

اور ماتن نے تباہن کو کلی کی قید سے مفید کیا ہے۔ کیونکہ تباہن کبھی جزئی ہوتا ہے۔ اور وہ۔
 (تباہن جزئی) دونوں مفہوم میں سے ہر ایک کا صدق ہے۔ فی الجملة بغیر دوسری کے۔ پس اس
 کامر ج (ضابطہ اور حاصل) دو سالبہ جزئیہ ہیں۔ جس طرح تباہن کلی کامر ج دو سالبہ کلید ہیں اور تباہن جزئی یا
 عموم من وجہ کی صورت میں ہوگا۔ یا تباہن کلی کی صورت میں۔
 لان المفہومین اذا لم یتصادقا۔ اس لئے کہ جب دو مفہوم دونوں صادق نہ ہوں بعض صورتوں میں۔
 تو اگر وہ کسی صورت میں بھی صادق نہ ہوں تو تباہن کلی ہے۔ ورنہ پس وہ عموم من وجہ ہے۔

فلہا صدق التباين الجزئى۔ پس جب عموم من وجہ پر تباين جزئى اور تباين کلى صادق ہوگا تو تباين جزئى کے تحقق ہونے سے لازم نہیں آئے گا کہ ان دونوں کے درمیان عموم بالکل نہ پایا جائے۔

فان قلت۔ پس اگر تو اس میں کہے کہ حکم اس بات کا کہ اعم من شئ من وجہ ان دونوں کی نفیضین کے درمیان عموم نہیں ہوتا باطل ہے۔ اس لئے کہ تباين من وجہ ابھین سے عام ہے۔ (یعنی اعم من وجہ ہے) اور ان دونوں کی نفیض میں عموم من وجہ پایا جاتا ہے۔

فنقول المردمندہ۔ تو ہم جواب دیں گے کہ اس سے مراد یہ لازم نہیں ہے کہ ان کے درمیان عموم من وجہ پایا جائے۔ لہذا اشکال دفع ہو جائیگا۔

اول نقول۔ یا پھر دوسرا جواب دیں گے کہ اگر ماتن فرمادیتے کہ ان دونوں کی نفیض کے درمیان عموم من وجہ پایا جاتا ہے تو یہ قول البتہ فائدہ دیتا اس بات کا کہ عموم جمیع صورتوں میں ہے کیوں کہ وہ احکام جو اس فن میں وارد ہوئے ہیں۔ وہ کلى ہوتے ہیں۔ اور جب ماتن نے فرمایا کہ ان دونوں کی نفیض کے درمیان عموم اصلاً نہیں ہے تو یہ رفع ایجاب کلى ہوا۔

دتحقق العموم فی بعض الصور۔ اور بعض صورتوں میں عموم کا متحقق ہو جانا اس رفع ایجاب کلى کے منافی نہیں ہے۔ ہاں مصنف نے جو ذکر کیا ہے۔ اس سے دو ایسے امور کہ جن کے درمیان عموم من وجہ پایا جاتا ہے۔ ان کی نفیض کے درمیان کیا نسبت ہے۔ بلکہ ان کے بیان سے ظاہر ہوا کہ ان کے درمیان کی نسبت نہیں ہے۔ اور وہ اسی کے درپے تھے۔

فاعلم ان النسبة بينهما۔ پس جان لو کہ ان دونوں کے درمیان نسبت تباين جزئى ہے۔ اس لئے کہ عین جب دونوں میں سے ہر ایک اس حیثیت سے ہو کہ ایک بغیر دوسری کے صادق آئے تو ان دونوں کی نفیضین کے بھی اسی طرح کلى ہوگی۔ اور نہیں مراد لیتے ہم مبائن جزئى سے مگر اسی کو۔

تشریح کے قول انہما قید التباين بالکلى۔ تباين کی چونکہ دو قسمیں ہیں تباين کلى اور تباين جزئى۔ اور اعم من وجہ کے ضمن میں تباين جزئى پائی جاتی ہے۔ لہذا اگر اس جگہ مطلق تباين کو ثابت کیا جاتا تو نفیضین کے درمیان عموم بالکل نہ ہونے کا دعویٰ ثابت نہ ہوتا۔ اس لئے تباين کو کلى کے ساتھ مقید کر دیا گیا اس لئے کہ جب تباين کلى ثابت ہو جائیگا تو عموم کی کلیۃ نفی ہو جائے گی۔

قول فی الجملۃ۔ اور صدق فی الجملۃ کی دو صورتیں ہیں۔ اول عموم من وجہ یعنی دونوں کلى میں سے ہر ایک کلى بغیر دوسری کلى کے بعض امور میں صادق آجائے۔ اور بعض مادوں میں صادق نہ آئے۔

دوسری صورت :- دونوں کلیوں میں سے ہر ایک کلى کا دوسری کلى کے بغیر صادق آنا تمام مادوں میں لہذا پس تباين جزئى تو عموم من وجہ کے ضمن میں پائی جاتی ہے۔ اور تباين کلى دونوں کے ضمن میں پائی جاتی ہے۔

قول فان قلت۔ یہ معارضہ ہے جس کی بنا اس گمان پر قائم کی گئی ہے کہ سائبہ کلیہ کا دعویٰ کیا گیا ہے۔

معارضہ یہ ہے کہ ماتن کا قول کہ عام خاص من وجہ میں عموم بالکل نہیں ہوتا صحیح نہیں ہے۔ اس لئے کہ مثلاً حیوان عام اور ایضاً خاص ہے۔ ان دونوں میں عموم من وجہ صادق آتا ہے۔ اسی طرح ان دونوں کی نقیضین یعنی حیوان اور لائیٹس کے درمیان بھی عموم خصوص من وجہ کی نسبت پائی جاتی ہے۔ لہذا جب ایک مادہ میں عموم کا تحقق ہو گیا۔ تو کلی کا دعویٰ باطل ہو گیا۔

اس معارضہ کا جواب یہ دیا گیا ہے کہ دعویٰ سلب کلی کا نہیں کیا گیا ہے۔ بلکہ لزوم کی نفی کی گئی ہے۔ یعنی ہر اعم و انخص کی نقیض میں عموم نہیں ہے۔ اور اصلاً کا مطلب یہ ہے کہ عموم مطلق اور عموم من وجہ دونوں کی نفی ہے۔ جواب ثانی:۔ اس اعتراض کا دوسرا جواب بھی دیا گیا ہے۔ کہ جس کو شارح نے اول قول سے بیان کیا ہے۔ ظاہر اس جواب کا یہ ہے کہ ماتن کے قول کا مطلب رفع ایجاب کلی ہے۔ اس لئے کہ اگر ماتن یہ فرماتے کہ اعم من وجہ کی نقیض میں عموم میں پایا جاتا ہے۔ تو فن کے قواعد چو نکہ کلی ہو کر آتے ہیں۔ اس لئے اس قول سے بھی ذہن میں آنا کہ تمام ہی مادوں میں عموم ہے۔ اس لئے ماتن نے نفی کر دی۔ جس سے ایجاب کلی کا رفع ہو گیا۔ سلب کلی نہ ہوا۔

قولہ:۔ نعم لم یثبتین۔ البتہ ماتن کے قول میں ایک کمی ضروری ہے۔ اور وہ یہ ہے کہ اس مقام پر مقصود عام من وجہ کی نقیضین کے درمیان نسبت کو بیان کرنا ہے۔ اس کو بیان کرنے کے بجائے ماتن نے عموم کی نفی کی ہے۔ اس سے کوئی متعین نسبت نہیں ثابت ہوتی۔

میں نے اس کو تسلیم کرتے ہوئے ماتن کی طرف ایک تاویل کی ہے۔ ماتن نے بتایں کلی سے ان طرف اشارہ فرمایا ہے۔ کہ نقیضین کے مابین بتایں جزئی پایا جاتا ہے۔ جو کبھی تو بتایں کی صورت میں ہولے۔ اس لئے بتایں کلی کے ضمن میں پایا جاتا ہے۔

قولہ:۔ فاعلم۔ اس جگہ ماتن نے عام خاص من وجہ کے مابین نسبت کو بیان کیا ہے۔ کہ عام خاص من وجہ کے درمیان بتایں جزئی کی نسبت ہے۔ اس لئے کہ جب دونوں کے عینین میں سے ہر ایک دوسرے کے بغیر صادق آتا ہے۔ تو ان کی نقیضوں کا بھی حال یہی ہو گا کہ ہر ایک کی نقیض دوسرے کی نقیض کے بغیر صادق ہوگی اور اسی کو بتایں جزئی کہتے ہیں

لیکن یہ دلیل کافی نہیں ہے۔ مولانا بحر العلوم کا قول ہے کہ نقیضوں کے درمیان اگر بتایں جزئی نہ ہوگا تو پھر تساوی ہوگی۔ یا عموم خصوص مطلق ہوگا۔ تو ان کے عینین میں یہی نسبت ماننا پڑے گی جو خلاف مفروض ہے۔ اس لئے کہ عینین میں بتایں کلی ہے۔ یا پھر عموم و خصوص ہے۔ اس لئے نقیضوں میں نہ مساوات ہو سکتی ہے۔ اور نہ عموم و خصوص مطلق ہو سکتی ہے۔

ونقیضا المتباينين متباينان تبايناً جزئياً لانهما اما ان يصدقهما على شئ كالانسان والافس

الشہادۃ فیہ علی الجماد اولاً کاللاوجود واللاعدم فلا شیء مما یصدق علیہ الوجود یصدق علیہ اللاحتم وبالعکس وایا ما کان یتحقق التباين الجزئی بینہما اما اذ الم یصدق علی شیء اصلاً کان بینہما تباين کلی فیتحقق التباين الجزئی بینہما قطعاً واما اذ اصدق علی شیء کان بینہما تباين جزئی لان کلی واحد من المتباينین یصدق مع نقیض الآخر فیصدق کل واحد من نقیضہما بدون نقیض الآخر فالتباين الجزئی لانہم جزماً وقد ذکر فی المتن ہنہما ما لا یتحتاج الیہ وتروک ما یتحتاج الیہ اما الاول فلان قید فقط بعد قوله ضرورۃ صدق احد المتباينین مع نقیض الآخر نہ اسد لاطال تحتہ واما الثاني فلانہ وجب ان یقول ضرورۃ صدق کل واحد من المتباينین مع نقیض الآخر لان التباين الجزئی بین النقیضین صدق کل واحد منہما بدون الآخر لا صدق واحد منہما بدون الآخر ولیس یلزم من صدق واحد الشیئین مع نقیض الآخر صدق کل واحد من النقیضین بدون الآخر فتروک لفظ کل ولا بد منہ وانت تعلم ان الدعوی یشہد بمجرد المقدّمۃ القائلة بان کل واحد من المتباينین یصدق مع نقیض الآخر لانه یصدق کل واحد من النقیضین بدون الآخر وهو المبیانۃ الجزئیۃ فباقی المقدمات مستدرک۔

ترجمہ

اور دو متباين کلیوں کی نقیضین متباين ہوتی ہیں۔ اور تباين جزئی ہوتا ہے۔ اس لئے کہ دونوں کسی شے پر ایک ساتھ صادق آتی ہوں گی۔ جیسے لافرس اور لا انسان اور یہ دونوں جماد پر صادق ہیں۔ (لا انسان بھی جماد اور لافرس بھی جماد پر صادق ہے۔)

اولاً یصدق ان۔ دونوں شے واحد پر نہ صادق ہوں گی جیسے لاعم اور لاوجود (یہ دو کلیاں آپس میں متباين ہیں۔ اور شے واحد پر صادق نہیں آتیں) پس کوئی شے ایسی نہیں ہے کہ جس پر لاوجود صادق ہو۔ اور لاعم صادق نہ ہو۔ اور اس کا عکس بھی۔

وایا ما کان۔ اور جوں سی صورت بھی ہو تباين جزئی دونوں کے درمیان بہر حال متحقق ہے۔ واما اذ الم یصدق۔ اور بہر حال جب یہ دونوں کلیاں شے واحد پر اصلاً (بالکل) صادق نہ ہوں۔ تو ان دونوں کے درمیان تباين کلی ہوگا۔ پس ان دونوں کے مابین تباين جزئی قطعی طور پر پایا جائیگا۔ واما اذ اصدق علی شیء۔ اور بہر حال جب دونوں کسی شے پر صادق ہوں تو ان دونوں کے درمیان تباين جزئی ہوگا۔

لان کل واحد۔ اس لئے کہ متباينین میں سے ہر ایک دوسری کی نقیض کے ساتھ صادق آئے گی۔ لہذا ان دونوں میں سے ہر ایک دوسری کی نقیض کے بغیر صادق آئے گی پس تباين جزئی یقینی طور پر لازم آئے گی۔ وقد ذکر فی المتن ہنہا۔ اور ماتن نے متن میں بعض باتیں وہ ذکر کر دی ہیں جن کی احتیاج (ضرورت) نہ تھی اور ان چیزوں کو ترک کر دیا جن کی حاجت تھی۔

اما الاول - بہر حال اول (یعنی غیر ضروری چیزوں کو ذکر کر دینا) تو اس لئے کہ لفظ فقط کی قید اس کے قول ضرورۃ صدق احد المتباینین مع نقیض الآخر کے بعد زائد ہے اس کی ضرورت نہ تھی۔

اما الثانی - اور دوسری بات (یعنی ضروری قید کو ترک کر دینا) تو اس لئے کہ ماتن بر ضروری تھا کہ فرماتے۔ ضرورۃ صدق کل واحد من المتباینین مع نقیض الآخر۔ اس قید کی ضرورت اس لئے تھی کہ دولۃ یمنوں کے درمیان بتاین جزئی کے صادق آنے کا مطلب یہ ہے کہ ان دونوں میں سے ہر ایک کا صدق بغیر دوسری کے پایا جائے۔ مطلب یہ نہیں ہے کہ ان دونوں میں سے ہر ایک بغیر دوسری کے صادق آئے، اور لازم نہیں آتا شیتین میں سے ایک کے صادق آنے سے دوسرے کی نقیض کے ساتھ نقیض میں سے ہر ایک کا صادق آنا بغیر دوسرے کے۔

وانت تعلم ان الدعویٰ - اور اے مخاطب تو جانتا ہے کہ دعویٰ تنہا اس مقدمہ سے ثابت ہو جاتا ہے کہ اس طرح کہا جائے، و ان کل واحد من المتباینین یصدق مع نقیض الآخر۔ یعنی متباینین میں سے ہر ایک کا صدق دوسرے کی نقیض کے ساتھ۔

لانہ یصدق۔ کیوں کہ صادق ہوگا نقیضین میں سے ہر ایک بغیر دوسری کے اس صورت میں۔ اور یہی مباینت ہے۔ جزئی۔ اس کے بعد باقی مقدمات نااندبے فائدہ ہیں۔

تشریح قولہ ونقیضا المتساویین۔ اب شارح ان دو کلیوں کی نقیضوں کے درمیان نسبت بیان کریں گے۔ جن دونوں میں بتاین کی نسبت عینین میں پائی جاتی ہے۔ اور وہ یہ ہے کہ ان دونوں کی نقیضین میں بتاین جزئی پایا جاتا ہے۔

تفصیل اس کی اس طرح ہے۔ جن دو کلیوں کے درمیان عینین میں بتاین کلی ہو تو اس کی نقیضین کے درمیان بھی بتاین کلی ہوگا۔ جیسے موجود ایک کلی ہے۔ اور معدوم دوسری کلی ہے۔ ان دونوں کے درمیان بتاین کلی کی نسبت ہے۔ اور ان کی نقیضین یعنی لاموجود اور لامعدوم میں بھی بتاین کلی ہی پائی جاتی ہے یا پھر ان دونوں کے درمیان عموم خصوص من وجہ پایا جائیگا۔ تو اس کے ضمن میں بتاین جزئی متحقق ہو جائیگا مثلاً ایک کلی انسان اور دوسری حجر ہے۔ دونوں میں کلی بتاین پایا جاتا ہے۔ اور ان کی نقیضین یعنی لانسان اور للاحجر میں عموم من وجہ پایا جاتا ہے۔ مثلاً انسان میں لاحجر صادق اور لانسان فی صادق ہے۔ اسی طرح حجر میں لانسان صادق اور للاحجر صادق نہیں۔ اور شجر میں لانسان اور للاحجر دونوں صادق ہیں۔ یہی عموم من وجہ لہذا معلوم ہوا کہ بعض نقیضوں میں بتاین کلی اور بعض مثالوں میں من وجہ پایا جاتا ہے۔ اور اس کے ضمن میں بتاین جزئی بھی متحقق ہو جاتا ہے۔

اس لئے اگر قاعدہ کلیہ کو باقی رکھنا ہو تو اس طرح کہا جائیگا۔ متباینین کی نقیضین میں بتاین جزئی پایا جاتا ہے۔ اس لئے کہ یہ ہر حالت میں صادق آتا ہے۔

قولہ قد ذکر فی المتن۔ ماتن نے کہا ہے، و ضرورۃ صدق احد المتباینین مع نقیض الآخر فقط، شارح نے

اس پر اعتراض کیا ہے۔ کہ لفظ فقط کی قید زائد اور بے فائدہ ہے۔ نیز لفظ کل اس موقع پر ذکر کرنا چاہئے تھا اسے ذکر نہیں کیا۔ عبارت مناسب اس طرح تھی۔ ضرورتہ صدق کل واحد من المتبائن مع لقیض الآخر۔

قال الرابع الجزئی کہا یقال علی المعنی المذكور المسمی بالحقیقی فکذلک یقال علی کل اخص تحت الاعم و یسمی الجزئی الاصنافی وهو اعم من الاول لان کل جزئی حقیقی فهو جزئی اصنافی دون العکس اما الاول فلا یندرج کل شخص تحت الماهیات المعراة عن الشخصات واما الثانی فلجو ان کون الجزئی الاصنافی کلیاً و امتناع کون الجزئی الحقیقی کذلک۔ اقول الجزئی المقول بالاشتراك المعنی المذكور و یسمی جزئياً حقیقياً لان جزئیته بالنظر الی حقیقته المانعة من انشورکة و بان انک الکی الحقیقی و علی کل اخص تحت الاعم کالانسان بالنسبة الی الحيوان و یسمی جزئياً اصنافياً لان جزئیته بالانتماء الی شیء اخر و بان انک الکی الاصنافی وهو الاعم من شیء اخر و فی تعریف الجزئی الاصنافی نظر لانک و الکی الاصنافی متضایفان لان معنی الجزئی الاصنافی الخاص و معنی الکی الاصنافی انعام و کما ان الخاص خاص بالنسبة الی العام کذلک العام عام بالنسبة الی الخاص و احد المتضایفین لا یجوز ان یدکر فی تعریف المتضایف الاخر و الاکان تعقله قبل تعقله لامعه و ایضا لفظه کل انما هی الافراد و التعریف بالافراد لیس بجائز فالاولی ان یقال و الاخص من شیء

ترجمہ

ماتن نے فرمایا۔ جو بھی بحث جزئی جس طرح معنی مذکور پر بولی جاتی ہے۔ جس کا نام حقیقی ہے (یعنی جزئی کا ایک نام حقیقی ہے۔) اسی طرح لفظ جزئی ہر اس خاص پر بولا جاتا ہے جو عام کے تحت ہو۔ اور نام اس کا جزئی اصنافی رکھا جاتا ہے۔ اور یہ یعنی جزئی اصنافی اول یعنی جزئی حقیقی سے عام ہے۔ لان کل جزئی حقیقی۔ کیوں کہ ہر جزئی حقیقی پس وہ جزئی اصنافی ہے۔ مگر اس کا عکس نہیں ہے۔ (یعنی ہر جزئی اصنافی پس وہ جزئی حقیقی نہیں ہے۔ مثلاً حیوان جزئی اصنافی ہے مگر جزئی حقیقی نہیں ہے۔) اما الاول فلا یندرج۔ کیوں کہ ہر شخص ان مابہیات کے تحت داخل ہے جو شخصات سے خالی ہیں۔ اور بہر حال ثانی تو اس لئے کہ جائز ہے کہ جزئی اصنافی کلی ہو۔ اور محال ہے کہ جزئی حقیقی اس طرح ہو یعنی جزئی حقیقی ہونا محال ہے۔

اقول الجزئی۔ شارح فرماتے ہیں کہ میں کہتا ہوں کہ جزئی بالاشتراك معنی مذکور پر بولی جاتی ہے (مقول ہوتی ہے۔) اور اس کا نام جزئی حقیقی رکھا جاتا ہے۔ اس لئے کہ اس کا جزئی ہونا اس کی اس حقیقت پر نظر کرتے ہوئے بولا جاتا ہے۔ جو شرکت بین کثیرین سے مانع ہے۔ اور اس کے مقابل کلی حقیقی ہے۔

و علی اخص تحت الاعم - نیز جزئی اس خاص پر بھی بولی جاتی ہے جو اخص ہو عام کے تحت - جیسے ان کے نسبت حیوان کے (خاص ہے - اور حیوان عام کے تحت ہے -) اور نام اس کا جزئی اضافی رکھا جاتا ہے - کیوں کہ اس کا جزئی ہونا شئی آخر کی طرف نسبت کرنے کے اعتبار سے ہے - اور اس کے مقابل کلی اضافی ہے اور وہ شئی آخر سے اعم ہے -

دینی تعریف الجزئی الحقیقی نظر - اور جزئی حقیقی کی تعریف میں اعتراض ہے - اس لئے کہ وہ (جزئی اضافی) اور کلی اضافی ایک دوسرے کے متضائف ہیں - اس لئے جزئی اضافی کے معنی خاص ہیں - اور کلی اضافی کے معنی عام ہیں - اور جس طرح خاص خاص ہے بہ نسبت عام کے - اسی طرح عام عام ہے بہ نسبت خاص کے - اور متضائفین میں سے کوئی ایک جائز نہیں ہے - کہ ذکر کیا جائے دوسرے متضائف کی تعریف میں ورنہ اس کے تعقل سے پہلے لازم آئے گا کہ اس کے ساتھ -

و ایضا - دوسرا اعتراض یہ ہے کہ لفظ کلی افراد کے لئے بولا جاتا ہے - اور تعریف بالا افراد جائز نہیں ہے پس اولیٰ یہ ہے کہ تعریف میں یہ کہا جائے ہو الاخص من شئی ، کہ جزئی اضافی اخص من شئی کا نام ہے -
تشریح ہے قول الجزئی الحقیقی - حاصل عبارت یہ ہے کہ لفظ کلی اور لفظ جزئی کا اطلاق بالاشتراك دو دو معانی پر ہوتا ہے - جیسے جزئی حقیقی جزئی اضافی - اور کلی حقیقی اور کلی اضافی -

جزئی حقیقی وہ مفہوم ہے جس کا نفس تصور شرکت بین کثیرین سے مانع ہو جیسے زید - اور اس کے مقابل کلی حقیقی ہے - یعنی وہ مفہوم جس کا نفس تصور شرکت بین کثیرین سے مانع ہو -

جزئی اضافی وہ مفہوم ہے جو اخص تحت الاعم ہو جیسے انسان ، حیوان وغیرہ - کہ انسان حیوان کے تحت ہے - اور حیوان جسم نامی کے تحت ہے - اسی طرح زید یہ انسان کے تحت ہے -

اس کے مقابل کلی اضافی ہے - یعنی وہ مفہوم جو شئی آخر سے اعم ہو لہذا خلاصہ بحث یہ نکلا کہ کلی اضافی اور کلی حقیقی کے درمیان عام خاص مطلق کی نسبت ہے - یعنی جس مفہوم پر کلی اضافی صادق ہوگی اس پر کلی حقیقی بھی صادق آئے گی - اور جس مفہوم پر کلی حقیقی صادق آئے - ضروری نہیں کہ اس پر کلی اضافی صادق آئے - اس لئے کہ ممکن ہے کہ مفہوم کے تحت کوئی داخل ہو - مگر نفس الامر میں اشتراک محال ہے جیسے کلیات فرضیہ حقیقہ ہیں - مگر اضافیہ نہیں ہیں - اسی طرح جزئی اضافی اور جزئی حقیقی - تو ان کے درمیان بعض نے تو عموم خصوص مطلق مانا ہے - اور بعض مناطہ نے عموم خصوص من وجہ کا قول کیا ہے قول فی تعریف الجزئی - یہ اعتراض جزئی اضافی کی مذکورہ تعریف پر وارد کیا گیا ہے - اخص اور جزئی اضافی وہ مفہوم ہے جو کسی غیر کے تحت داخل ہو اور وہ غیر عام ہو اسی طرح کلی اضافی وہ مفہوم ہے جس کے تحت کوئی غیر داخل ہو -

حاصل یہ ہے کہ اخص اور جزئی اضافی اسی طرح اعم اور کلی اضافی میں مترادف ہے - جس طرح اخص

دائم میں تضایف پایا جاتا ہے۔ اسی طرح جزئی اضافی اور اعم میں بھی تضایف پایا جاتا ہے۔ لہذا جزئی اضافی کی تعریف میں لفظ اعم ذکر کرنے سے متضایف کا ذکر کرنا لازم آیا۔ اور یہ جائز نہیں ہے اس وجہ سے کہ متضایفین کا حصول فی الذہن ایک ساتھ ہو کرتا ہے۔ اور اس پر تقدیم و تاخیر نہیں ہو کرتی۔ اور معرف اور اجزاء معرف کا تصور معرف کے تصور سے پہلے ہونا ضروری ہے۔ اس لئے ایک متضایف کی تعریف میں دوسرے متضایف کا ذکر کرنا تقدم الشيء علی نفسه لازم آئے کی وجہ سے جائز نہیں ہے۔

جواب ۱۔ ماتن کا ارادہ یہ نہیں ہے کہ وہ جزئی اضافی کی تعریف بیان کرے۔ بلکہ اس کے منجملہ احکام میں سے ایک حکم کا بیان کرنا مقصود ہے۔ اور اسی حکم سے اس کی تعریف بھی مستنبط ہو جاتی ہے والیضا۔ تعریف میں شارح نے یہاں سے دوسرا اعتراض وارد کیا ہے۔ حاصل اس اعتراض کا یہ ہے کہ لفظ کل افراد کی تعریف پر دال ہے۔ اور تعریف افراد کی نہیں کی جایا کرتی۔ تعریف ہمیشہ ماہیت کی ہوتی ہے۔

وهو ای الجزئی الاضافی اعم من الجزئی الحقیقی یعنی ان کل جزئی حقیقی جزئی اضافی بدون العکس اما الاول فلان کل جزئی حقیقی فهو مندرج تحت ماہیة المعداة عن الشخصات كما اذ اجردنا نأید عن الشخصات التي بها صار شخصا معينا بقیت الماهية الانسانية وهي اعم منه فيكون کل جزئی حقیقی مندرجا تحت اعم فيكون جزئيا اضافيا وهذا منقول لواجب الوجود فانه شخص معين ويمتنع ان يكون له ماہیة کلیة والافهوان كان مجرد تلك الماهية الكلية يلزم ان يكون امروا حاد كليا وجزئيا وهو محال وان كان تلك الماهية مع شئ اخر يلزم ان يكون واجب الوجود معروضا للشخص وهو محال لها تقرماني فن الحكمه ان تشخص واجب الوجود عينه واما الثاني فلجوانا ان يكون الجزئی الاضافی كليا لانه "الاخص من شئ يجوز ان يكون كليا تحت کلی اخر بخلاف الجزئی الحقیقی فانه يمتنع ان يكون كليا۔

ترجیحہ یعنی وہ جزئی اضافی اعم ہے جزئی حقیقی سے یعنی ہر جزئی حقیقی پس وہ جزئی اضافی ہے بغیر عکس کے۔ (یعنی اور ہر جزئی اضافی جزئی حقیقی نہیں ہوتی)

اما الاول۔ بہر حال اول صورت تو پس اس لئے کہ ہر جزئی حقیقی پس وہ ہر اس ماہیت کے تحت داخل ہے۔ جو شخصات سے خالی ہے۔ جیسے جب ہم نے زید کو ان شخصات سے خالی کر لیا جن کی وجہ سے زید شخص معین بنا ہے۔ تو صرف ماہیت انسانہ باقی رہ گئی۔ اور وہ اس سے اعم ہے۔ (یعنی

ماہیت مجرودہ زید شخص سے عام ہے۔ پس ہر جزئی حقیقی داخل ہے اعم کے تحت پس ہوگی وہ جزئی اضافی۔
 وھذا منقوض بواجب الوجود۔ جزئی حقیقی کی یہ تعریف واجب الوجود سے ٹوٹ گئی۔ اس لئے کہ وہ
 شخص معین ہے۔ اور محال ہے کہ اس کے لئے ماہیت کلیہ ہو اور اگر وہ بعینہ ماہیت کلیہ مجرودہ بھی ہو تو لازم آئیگا
 کہ امر واحد کلی اور جزئی دونوں ہو اور یہ محال ہے۔

اور اگر وہ ماہیت شئی آخر کے ساتھ ہوگی تو لازم آئیگا کہ واجب الوجود شخص کا معروف ہے۔ اور یہ بھی محال
 ہے۔ اس وجہ سے کہ فن حکمت میں طے ہو چکا ہے کہ واجب الوجود کا شخص عین ذات ہے۔

واما الثانی۔ اور ہر حال امر ثانی تو اس وجہ سے کہ جزئی اضافی کا کلی ہونا جائز ہے۔ کیوں کہ وہ یعنی
 جزئی اضافی) اخص من الشئی کا نام ہے۔ اور اخص من الشئی کے لئے جائز ہے کہ وہ کلی ہو دوسری کلی کے
 تحت ہو۔ (مثلاً انسان کلی ہے۔ اور حیوان کلی کے تحت ہے۔) بخلاف جزئی حقیقی کے اس کا کلی ہونا محال ہے
تشکیہ قولہ اما الاول۔ جزئی اضافی عام اور جزئی حقیقی خاص ہے یعنی ہر جزئی حقیقی جزئی اضافی
 ہے مگر ضروری نہیں کہ ہر جزئی اضافی جزئی حقیقی بھی ہو جیسے انسان جزئی اضافی تو ہے

مگر جزئی حقیقی نہیں ہے۔ اس دعوے کے دو اجزاء ہیں۔ اول ہر جزئی حقیقی پس وہ جزئی اضافی ہے۔
 دوم ہر جزئی اضافی ضروری نہیں کہ وہ جزئی حقیقی بھی ہو۔ شارح نے اما الاول سے جزر اول کو ثابت
 کیا ہے۔ اور اما الثانی سے جزر دوم کو۔ اثبات جزر اول کا خلاصہ یہ ہے کہ ہر جزئی حقیقی جس کو شخص
 سے خالی کر لیا جائے۔ تو وہ ماہیت کے تحت داخل ہوتی ہے۔ مثلاً زید جزئی حقیقی جب اس زید کی جملہ
 خصوصیات و تعینات سے مجرد کر لیں گے۔ تو زید کا مفہوم صرف انسان باقی رہ جائیگا اور یہ ماہیت ہے
 اور ظاہر ہے کہ ماہیت انسان زید سے عام ہے۔ لہذا جزئی حقیقی کا تحت الاعم ہونا پایا گیا۔ لہذا وہ جزئی
 اضافی بھی ہے۔

قولہ وھذا منقوض۔ مگر اس قاعدے پر نقض وارد کیا گیا ہے۔ کہ یہ قاعدہ واجب الوجود پر ٹوٹ
 جاتا ہے۔ اس لئے کہ ذات واجب الوجود جزئی حقیقی ہے۔ مگر اس کی کوئی ماہیت کلیہ نہیں ہے۔ جس کے
 تحت اس کو داخل مانا جائے۔ اس لئے واجب الوجود ہر جزئی اضافی کی تعریف صادق نہیں آتی۔ یہ
 قاعدہ کلیہ باطل ہو گیا کہ کل جزئی حقیقی جزئی اضافی ہے۔

واما الثانی۔ دوسرے دعوے کا اثبات شارح نے اما الثانی سے کیا ہے۔ یعنی یہ کہ ہر جزئی اضافی پس
 وہ جزئی حقیقی ہے ایسا نہیں ہے۔ اس لئے کہ جزئی اضافی کا کلی ہونا ممکن ہے۔ اس کے برخلاف جزئی حقیقی
 کہ وہ کلی نہیں ہو سکتی۔ اس لئے کہ جزئی حقیقی وہ ہے جس کا نفس مفہوم شرکت بین کثیرین سے منع کرتا ہو۔
 اور کلی خواہ حقیقی ہو یا اضافی بہر دو صورت شرکت بین کثیرین سے مانع نہیں ہے۔ معلوم ہوا کہ جزئی حقیقی اور
 کلی حقیقی اور کلی اضافی کے مابین تباہین پایا جاتا ہے۔

قال الخامس النوع كما يقال على ما ذكرناه ويقال له النوع الحقيقي فكذلك يقال على كل ماهية يقال عليها وعلى غيرها الجنس في جواب ما هو قول اوليا ويسمى النوع الاضافي - اقول النوع كما يطلق على ما ذكرناه وهو المقول على كثيرين متفقين بالحقيقة في جواب ما هو ويقال له النوع الحقيقي لان نوعيته انها هي بالنظر الى حقيقة الواحدة الحاصلة في افرادها كذلك يطلق بالاشتراك على كل ماهية يقال عليها وعلى غيرها الجنس في جواب ما هو قول اوليا اي بلا واسطة كالانسان بالقياس فانه ماهية يقال عليها وعلى غيرها كالفرس الجنس وهو الحيوان حتى اذا قيل ما الانسان وهو الفرس فالجواب انه حيوان ولهذا المعنى يسمى نوعا اضافيا لان نوعيته .. بالاضافة الى ما فوقه فالماهية منزلة بمنزلة الجنس ولا بد من ترك لفظ الكل لها سمعت في مبحث الجزئي الاضافي من ان الكل للافراد والتعريف للافراد لا يجوزنا وذكر الكل لان الجنس الكليات ولا يتم حدودها بدون ذكره.

ترجمہ | ماتن نے فرمایا۔ پانچویں بحث نوع کا اطلاق ہے۔ نوع جس طرح ما ذکرنا پر بولی جاتی ہے (یعنی کثیرین متفقین بالحقائق پر ماہو کے جواب میں جو مفہوم بولا جائے۔ جیسے ناطق انسان وغیرہ)

یقال له النوع الحقيقي - اور اس کو نوع حقیقی کہا جاتا ہے۔ پس اسی طرح نوع ہر اس ماہیت بولی جاتی ہے۔ کہ اس ماہیت اور اس کے غیر پر ماہو کے جواب میں جنس محمول ہو باعتبار قول ادبی کے۔ اور اس نوع کا نام نوع اضافی رکھا جاتا ہے۔

اقول النوع - شارح فرماتے ہیں کہ میں کہتا ہوں کہ نوع جس طرح اس معنی پر بولی جاتی ہے جو ہم نے سابق میں ذکر کیا ہے۔ اور وہ کلی ہے جو کثیرین متفقین بالحقیقہ پر ماہو کے جواب میں بولی جائے۔ اور اس کو نوع حقیقی کہا جاتا ہے۔ اس لئے کہ اس کا نوع ہونا اس کی اس حقیقت کی طرف نظر کرتے ہوئے ہے جو واحد ہے۔ اور اس کے افراد میں حاصل ہے۔

كذلك يطلق بالاشتراك - اسی طرح بالاشتراك اس ماہیت پر بھی بولی جاتی ہے۔ کہ اس پر اور اس کے غیر پر ماہو کے جواب میں جنس بولی جائے۔ قول اولی کے اعتبار سے۔ یعنی بلا کسی واسطہ کے جیسے انسان بہ نسبت حیوان کے۔ کیوں کہ انسان ایک ماہیت ہے۔ کہ اس پر اور اس کے غیر پر جیسے فرس جنس بولی جاتی ہے۔ اور وہ حیوان ہے۔ حتی کہ جب کہا جائے ما الانسان والفرس تو جواب آریگا کہ وہ حیوان ہے۔ اس معنی کے لحاظ سے اس کا نام نوع اضافی رکھا جاتا ہے۔ اس لئے کہ اس کا نوع ہونا اپنے ما فوق کے اعتبار سے ہے۔

پس لفظ ماہیت کو بمنزلہ جنس قرار دیا گیا ہے۔ اور ضروری ہے لفظ کل کا ترک کر دینا جیسا کہ تم نے جنسی اضافی کی بحث میں سنا ہے کہ لفظ کل افراد کے لئے آتا ہے۔ اور تعریف افراد کی جائز نہیں ہے۔ اور کلی کا ذکر ضروری ہے کیونکہ وہ کلیات کی جنس ہے۔ اور ان کی (یعنی کلیات کی) تعریفات اس کے ذکر کے بغیر تام نہیں ہوں گی۔

تشبیہ قول الخامس۔ جس طرح جزئی اور کلی بالاشتراك دو معنی پر اطلاق کی جاتی ہیں۔ اسی طرح نوع کا اطلاق بھی دو معنی کے لئے کیا جاتا ہے۔

اول نوع حقیقی جس کا بیان ماسبق میں گذر چکا ہے۔ دوم نوع اضافی جس کا بیان شارح نے اس پانچویں بحث میں کیا ہے۔

قولہ علی ما ذکرنا۔ نوع کے اول معنی وہ کلی مقول علی کثیرین متفقین بالمطابق فی جواب ماہو، اور معنی ثانی جس کا بیان شارح نے اب کیا ہے یہ ہے۔ ماہیہ يقال علیہا وعلی غیرہا الجنس فی جواب ماہو، یہ مشہور تعریفیں ہیں مگر ماتن نے جو تعریف ذکر کیا ہے۔ وہ اس تعریف سے انحصار ہے۔ انہوں نے نوع کی تعریف ان الفاظ میں کی ہے۔ کہ نوع ہو کلی مقول علی واحد اور علی کثیرین متفقین بالمطابق فی جواب ماہو۔

قولہ بالنظر۔ کسی چیز کی حقیقت وہ ہو ا کرتی ہے جس کی وجہ سے شئی شئی ہو۔ خواہ کلی ہو یا جزئی ہو۔ لہذا نوع کی حقیقت وہ ہوگی۔ جس کی وجہ سے نوع نوع کہلاتی ہے۔ اور نوع اول کا نوع ہونا چونکہ نفس حقیقت کی بنا پر ہے امر آخر کا کوئی لحاظ اس میں نہیں۔ اس لئے اسے نوع حقیقی کہا جاتا ہے۔ اس وجہ سے کہ وہ اپنے افراد کی عین حقیقت ہے۔ پانچم اس وجہ سے کہ عرف منطق میں نوع کے یہی معنی متبادر ہیں۔ اور ذہن کا سبقت کرنا ہی اس تعریف کے حقیقی ہونے کی دلیل ہے۔ اس کے برخلاف نوع بالمعنی الثانی ہے کہ اس کے نام رکھنے میں دوسرے کا اعتبار ملحوظ ہے۔ یعنی اس کا نوع ہونا باعتبار اس کے مافوق جنس کے ہے۔ جس سے معلوم ہوتا ہے۔ کہ اس میں نوع ہونے کی شان جنس کی وجہ سے پیدا ہوئی ہے۔ لہذا اس کو نوع مضائقہ جنس کہنا چاہئے۔ جیسے حیوان۔ یہ اپنے مافوق یعنی جسم نامی کی وجہ سے نوع ہے۔ خلاصہ یہ نکلا کہ اس میں چونکہ اعتبار الی الجنس کا ہے۔ اس اضافت کی وجہ سے اس کا نام نوع اضافی رکھا گیا ہے۔

قولہ ولہذا المعنی۔ نوع کو معنی ثانی کے اعتبار سے اس لئے نوع کہا جاتا ہے۔ کہ اس میں جنس کا اعتبار ہوتا ہے۔ گویا نوع میں نوع ہونے کی شان جنس کی وجہ سے پیدا ہوئی ہے۔ اسی طرح جنس میں جنس ہونے کی صفت نوع کی وجہ سے پیدا ہوئی۔ اس لئے کہ وہ مفہوم جو ماہیت اور اس کے بغیر جو حقیقت میں مختلف ہو ہوئی جائے وہ جنس ہے۔ اس لئے جنس بھی نوع کی جانب مضائقہ ہوئی۔ اور نتیجہ یہ ہوا کہ دونوں ہی ایک دوسری کے متضائف ہو گئیں۔

نوع حقیقی اور نوع اضافی کا باہم فرق۔ ان میں کئی وجوہ سے فرق ہے۔ اول ان دونوں میں سے ہر ایک کا تصور دوسری کے بغیر ممکن ہے اور یہ بالکل واضح

دوسرا فرق - نوع اضافی میں فوق و تحت دونوں میں نسبت پائی جاتی ہے۔ اس کے برخلاف نوع حقیقی ہے کہ اس میں صرف ایک جانب کی نسبت کا لحاظ ہے۔
 تیسرا فرق - آپ غور کیجئے تو معلوم ہوگا کہ نوع اضافی جنس و فصل سے مرکب ہوتی ہے۔ اس لئے کہ اس کی تعریف میں ہے انحصار تحت الاعم کا اعتبار کیا گیا ہے۔ نوع حقیقی میں اس کا اعتبار نہیں کیا گیا۔
 چوتھا فرق یہ ہے کہ ان دونوں کے درمیان عموم خصوص من وجہ کی نسبت ہے۔ جو فرق خود بتا رہی ہے اور بعض کے نزدیک عام خاص مطلق کی نسبت ہے۔
 قولہ فالماہیۃ - شارح نے نوع اضافی کے فوائد قیود بیان فرمایا ہے۔ تعریف میں لفظ ماہیت بدلہ جنس ہے۔ ہاں البتہ لفظ کل زائد اور بے فائدہ ہے۔ اس وجہ سے ہم جزئی اضافی میں بیان کر چکے ہیں۔ اور وہ یہ ہے کہ کل افراد کے لئے بولا جاتا ہے۔ جب کہ تعریف افراد نہیں کی جاتی۔
 قولہ لانہ جنس الکلیات - یہ سابق بیان کی جانب اشارہ ہے۔ کہ کلیات کی تعریف میں جو مذکور ہوتا ہے۔ وہ ان کی حدود میں رسم نہیں ہیں۔ لہذا ان کا تام ہونا ہی ضروری ہے۔ لہذا قوم کے طریق کا لحاظ رکھتے ہوئے کلی کا ذکر ضروری ہے۔

فان قلت الماہیۃ ہی الصورۃ العقلیۃ من شئ والصورۃ العقلیۃ فذا کرہا یعنی عن ذکر الکلی فنقول الماہیۃ تیس مفہومها مفہوم الکلی غایۃ مافی الباب انہ من لوازمها فیکون دلالة الماہیۃ علی الکلی دلالة الملزوم علی اللازم یعنی دلالة الالتزام لکن دلالة الالتزام مہجورۃ فی التعریفات وقولہ فی جواب ماہو نخرج الفصل والخاصۃ والعرض العام فان الجنس لا یقال علیہا وعلی غیرہا فی جواب ماہو۔

ترجمہ پس اگر تم اعتراض کرو کہ ماہیت شئی کی صورت عقلیہ کا نام ہے۔ اور صورت عقلیہ کلیات ہیں۔ پس اس کا (ماہیت کا) ذکر کر دینا (تعریف میں) لفظ کلی ہی کا ذکر کر دینا ہے قولہ فنقول الماہیۃ۔ تو ہم جواب میں کہیں گے کہ ماہیت کا مفہوم نہیں ہے۔ اس باب میں زائد سے زائد یہ کہا جاسکتا ہے کہ وہ اس کے لوازم میں ہے۔ (یعنی لوازم ماہیت سے ہے) پس ماہیت کی دلالت کلی پر ایسی ہے جیسی کہ ملزوم کی دلالت لازم پر۔ یعنی دلالت التزامی ہے۔ لیکن دلالت التزامی تعریفات میں متروک ہے۔
 قولہ فی جواب ماہو۔ اور ماتن فی جواب ماہو، فصل خاصہ عرض عام کو خارج کر دیتا ہے۔ کیوں کہ جنس ان پر اور غیر پر ماہو کے جواب میں نہیں بولی جاتی۔

تشخیص قول، فان قلت۔ اعتراض کا حاصل یہ ہے کہ تعریف میں کلی کا لفظ مستدرک یعنی بے فائدہ ہے۔ اس لئے کہ ماہیت صورت عقلیہ کو کہتے ہیں۔ اور صورت عقلیہ کلیات ہو کرتی ہیں۔ لہذا لفظ ماہیت کلی کے مفہوم پر دلالت کرتا ہے۔

جواب:۔ اس کا جواب دیا گیا ہے کہ ماہیت کا مفہوم بعینہ کلی کا مفہوم نہیں ہے۔ بلکہ لوازم ماہیت میں سے ہے تو ماہیت پر کلی کی دلالت التزامی ہوئی۔ اور تعریف میں دلالت التزامی متروک ہے۔ لہذا تعریف میں لفظ کلی کا ذکر کرنا ضروری تھا۔ تاکہ وہ بالمطابقہ دلالت کرے۔

قول، فان الجنس۔ فصل خاصہ عرض عام اگرچہ جنس پر محمول ہوتے ہیں مثلاً کہا جاتا ہے حیوان ضاحک حیوان ناطق، حیوان ماش، مگر ماہو کے بواب میں محمول نہیں ہوتے۔ بلکہ ای شئی ہونی ذاتہ کے جواب میں بولے جاتے ہیں۔ اس لئے کہ ماہو کے ذریعہ شئی کی تمام حقیقت یا جزر حقیقت دریافت کی جاتی ہے اور حیوان ضاحک ناطق وغیرہ کی نہ عین حقیقت ہے۔ نہ جزر حقیقت اس لئے ماہو کی قید سے فصل خاصہ اور عرض عام تینوں خارج ہو گئے۔

واما تقیید القول بالاولی فاعلم اولان سلسلۃ الکلیات انما انتہی بالاشخاص وهو النوع المقید بالتشخص وفوقها الاصناف وهو النوع المقید بصفات عرضیۃ کلیۃ کالرومی والترکی وفوقها الانواع وفوقها الاجناس واذ احمل کلیات مترتبة علی کل واحد یکون حمل العالی بواسطۃ حمل السافل علیہ فان الحيوان انما یصدق علی زبید وعلی التورکی بواسطۃ حمل الانسان علیہما وحمل الحيوان علی الانسان اولی فقولہ قول اولیا احترام عن الصنف فانه کلی یقال علیہ وعلی غیرہ الجنس فی جواب ما هو حق اذ اسئل عن التورکی والفرس بما هو کان الجواب الحيوان لكن الجنس علی الصنف لیس باولی بل بواسطۃ حمل النوع علیہ فاعتباراً الاولیۃ فی القول ینخرج الصنف عن الحد لانه لا یسمی نوعاً اضافياً۔

ترجمہ اور بہر حال قول کو اولی کی قید سے مقید کرنا تو جان لو کہ کلیات کا سلسلہ اشخاص پر ختم ہوتا ہے اور اشخاص ایسی نوع ہے جو تشخص کی قید کے ساتھ مقید ہو اور اس کے اوپر اصناف ہیں۔ اور اصناف وہ نوع ہیں جن کو ایسی صفات کے ساتھ مقید کیا گیا ہو۔ جو عمومی اور کلی ہوں جیسے رومی۔ ترکی۔ اور ان کے اوپر (اصناف کے اوپر) انواع ہیں۔ اور ان کے اوپر اجناس ہیں۔ واذ احمل الکلیات۔ اور جب یہ کلیات مرتبہ کسی شئی واحد پر محمول کی جاتی ہیں تو عالی کا حمل بواسطہ سافل کے حمل کے ہوتا ہے۔ اس لئے کہ مثلاً حیوان صادق آتا ہے۔ زبید پر اور ترکی پر اس واسطے کہ

ان دونوں پر انسان کا حمل ہوتا ہے۔ اور حیوان کا حمل انسان پر حمل اولیٰ ہے۔ بلا واسطہ ہے۔
 قولہ قولاً اولیاً۔ صنف سے امتیاز ہے۔ کیوں کہ صنف وہ کلی ہے کہ اس پر اور اس کے غیر پر بولی جاتی
 ہے ماسہو کے جواب میں حتیٰ کہ جب ترکی اور فرس کو ماسہو کے ذریعہ سوال کیا جائے تو جواب حیوان ہوگا۔
 مگر جنس کا حمل صنف پر اولیٰ نہیں ہے۔ بلکہ اس پر نوزع کے حمل کے واسطہ سے ہے۔
 فاعتبار الاولیۃ۔ پس مقول ہونے میں اولیت کے اعتبار کرنے کی وجہ سے تعریف سے صنف
 خارج ہے۔ یعنی اس کو نوزع اضافی نہیں کہا جاسکتا۔

تشریح قولہ فاعلمہ اولاً۔ تعریف میں قول کو اولیٰ کی قید سے مقید کر نیکام مسئلہ ایک تمہید کے
 بعد سمجھ میں آجائے گا۔

تمہید :- عبارت سلسلۃ الاکتساب انما تنتہی بالاشخاص میں لفظ اشخاص پر بار سبب کے لئے ہے
 مطلب یہ ہے کہ کلیات کا سلسلہ اشخاص کے سبب سے منتهی ہوتا ہے۔ یعنی جب شخص کا تحقق ہو گیا، تو
 کلی کا سلسلہ اس پر ختم ہو جاتا ہے۔ جس کے مشخص ہو جانے سے شخص کا وجود ہوا ہے۔ شارح نے الی
 الاشخاص یعنی لفظ الی اسی وجہ سے نہیں کہا بلکہ بالاشخاص بار کے ساتھ کہا ہے۔

قولہ وهو النوع۔ ہو کا مرجع شخص ہے۔ جو اشخاص کے ضمن میں مذکور ہے۔ مطلب یہ ہوا کہ شخص وہ نوزع ہے
 جو شخص اور تعین کے ساتھ مقید ہو۔ اور شخص وہ ہے جس میں اشتراک بالذات محال ہو۔ شارح نے
 اس جگہ شخص کو بعینہ نوزع و شخص نہیں کہا۔ بلکہ المقید بالشخص کہا ہے۔ جس سے اس بات پر آگاہ کرنا
 چاہتے ہیں کہ وجود کے اندر شخص ایسا جز نہیں ہے۔ جو دوسرے جز سے ممتاز ہو بلکہ موجود نوزع اور شخص
 کے متحد ہے۔ لہذا وہ ایسا جز ہے جو جزر آخر کے لئے معین اور محصل ہے۔

قولہ وفوقہ الاصناف۔ اصناف صنف کی جمع ہے۔ صنف وہ نوزع ہے کسی صفت عرضی کلی کے ساتھ
 مقید ہو اس میں وہ عرضی چونکہ داخل ہوتا ہے۔ اس لئے صنف صفت عرضی اور نوزع سے مرکب ہوگی۔
 پھر شارح نے المقید کہا ہے۔ اس لئے کہ تاکہ اس سے وہ نوزع خارج ہو جائے۔ جو عرضی مساوی کے
 ساتھ موصوف ہو۔ جیسے انسان ضاحک۔ شارح نے صنف کی دو مثالیں رومی اور ترکی ذکر کی ہیں
 یہ مثال اس وقت ہے جب رومی کا لفظ اس آدمی کے لئے بولا جاتا ہے۔ جس کی پیدائش ملک روم
 میں ہوئی ہو۔ لیکن اگر یہ نام ہر اس چیز کا ہو جو روم میں حاصل ہو۔ مثلاً گھوڑا کپڑا وغیرہ۔ تو اس وقت
 یہ مثال درست نہ ہوگی۔ رومی سے مراد وہ آدمی ہے جو ملک روم کی جانب منسوب ہو۔

قولہ واذا حمل الکلیات۔ مطلب یہ ہے کہ یہ کلیات مرکبہ جب کسی واحد شئی پر حمل کی جائیں گی۔ تو جو
 کلی سافل ہے وہ تو بلا واسطہ محمول ہو جائے گی۔ جیسے انسان کلی کا حمل زید پر بلا واسطہ ہے۔ زید انسان
 اور جو کلی عالی ہوگی۔ اس کا حمل کسی واسطہ سے ہوگا۔ جیسے حیوان کا حمل زید پر انسان کے واسطہ سے ہے۔

اسی طرح جسم نامی کا انسان پر حمل حیوان کے توسط سے ہے۔
 لہذا اگر نوع اضافی کی تعریف میں قول اولیٰ - یعنی حمل اولیٰ کی قید نہ ہوتی - تو یہ تعریف اصناف پر صادق آجاتی ہے۔ اس لئے کہ صنف اور اس کے غیر پر ماہو کے جواب میں جنس بولی جاتی ہے۔ مثلاً ہم سوال کریں رومی اور فرس کیا ہیں تو جواب میں حیوان ہوگا۔ اور جب ماہو کے جواب میں رومی پر جنس بولی گئی - تو صنف پر نوع اضافی کی تعریف صادق آگئی۔ جب کہ اصناف کو نوع اضافی نہیں کہا جاتا مگر جب حمل کے ساتھ اولیٰ کی قید لگا دی گئی تو صنف خارج ہو گئی اس لئے کہ رومی پر حیوان کا حمل بلا واسطہ نہیں ہے بلکہ بواسطہ انسان ہے۔

قولہ، ویکون حمل العالی - اعتراض - جنس سافل کے لئے جنس عالی مقوم ہوتی ہے۔ لہذا سافل کا حمل بھی عالی کے توسط سے ہونا چاہئے۔ اس لئے کہ کل کے ثابت ہونے سے قبل جزر کا ثبوت ضروری ہے۔ اس جگہ اس کا عکس لازم آیا۔
 جواب :- حمل اتحادی الوجود کو کہتے ہیں۔ اور جنس نوع ہونے سے پہلے متشخص نہیں ہوتی۔ لہذا شخص کے ساتھ اس کا متحد ہونا نوع کے ساتھ متحد ہونے کے توسط سے ہے۔

قال ومراتبہ أربع لانه اما اعم الانواع وهو النوع العالی كالجسم او اخصها وهو النوع السافل كالانسان ویسمى نوع الانواع او اعم من السافل واخص من العالی وهو النوع المتوسط كالحیوان والجسم النامی او مباشر للكل وهو النوع المفرد كالعقل ان قلنا ان الجوهر جنس له -

ترجمہ | ماتن نے فرمایا کہ اس کے مراتب چار ہیں۔ یعنی نوع کے مراتب چار ہیں۔ اس لئے کہ یا تو وہ (نوع) اعم الانواع ہوگی - (یعنی تمام انواع میں سب سے عام ہوگی) اور وہ نوع عالی ہے۔ جیسے جسم۔ یا ان سب سے اخص ہوگی۔ اور وہ نوع سافل ہے۔ جیسے الانسان اور اس کا نام نوع الانواع ہے۔ یا پھر سافل سے اعم ہوگی۔ اور عالی اخص ہوگی۔ اور وہ نوع متوسط ہے۔ جیسے الحيوان، الجسم النامی۔

او مباشر للكل - یا پھر سب سے مباشر ہوگی۔ اور وہ نوع مفرد ہے۔ جیسے عقل۔ اگر ہم کہیں کہ جوہر اس کی (عقل کی) جنس ہے۔

تشریح | قولہ مراتبہ أربع - شارح نے نوع کی تعریف اور اقسام بیان کرنے کے بعد اس جگہ نوع کے مراتب بیان کئے ہیں۔ اور فرمایا کہ نوع کے چار درجے ہیں۔ عالی متوسط

سافل اور نزع مفرد۔ وجہ تسمیہ اس طرح بیان کی ہے فرمایا نزع یا تمام انواع میں سب سے عام ہوگی۔ تو اس کو نزع عالی کہتے ہیں۔ جیسے جسم مطلق۔ یا تمام انواع میں سب سے اخص ہوگی۔ تو وہ نزع سافل ہے۔ جیسے الانسان۔ اور یا عالی سے خاص اور سافل سے عام ہوگی۔ تو وہ نزع متوسط ہے۔ جیسے الحيوان الجسم النامي وغيره۔ یا تمام انواع سے مبائن ہوگی۔ تو اس کا نام نزع مفرد ہے جیسے عقل۔

اقول اراد ان يشير الى مراتب النوع الإضافي دون الحقيقي لان الانواع الحقيقية يستحيل ان تترتب حتى يكون نوع حقيقي فوقه نوع حقيقي والالكان النوع الحقيقي جنسا وانه محال واما الانواع الإضافية فقد تترتب لجوان ان يكون نوع اضافي فوقه نوع اخر اضافي كالانسان فانه نوع اضافي للحيوان وهو نوع اضافي للجسم النامي وهو نوع اضافي للجسم المطلق وهو نوع اضافي للجوهر فباعتبار ذلك صار مراتبه اربعه اولها ان يكون اعم من الانواع او اخصها او اعم من بعضها او اخص من البعض او مبائن للكل والاول هو النوع العالي كالجسم فانه اعم من الجسم النامي والحيوان والانسان. والثاني النوع السافل كالانسان فانه اخص من سائر الانواع والثالث النوع المتوسط كالحيوان فانه اخص من الجسم النامي واعم من الانسان والجسم النامي فانه اخص من الجسم واعم من الحيوان والرابع النوع المفرد ولم يوجد له مثال في الوجود وقد يقال في تمثيله انه كالعقل ان قلنا ان الجوهر جنس له فان العقل تحتة العقول العشيرة وهي كلها في حقيقة العقل متفقة فهو لا يكون اعم من نوع اخر اذ ليس تحتة نوع بل استخاص ولا اخص اذ ليس فوقه نوع بل الجنس وهو الجوهر فعلى ذلك التقدير فهو نوع مفرد وما بهما يقرر التقسيم على وجه اخر وهو ان النوع اما يكون فوقه نوع وتحتة نوع او لا يكون فوقه نوع ولا تحتة نوع او يكون فوقه نوع ولا يكون تحتة نوع او يكون تحتة نوع ولا يكون فوقه نوع وذلك ظاهر۔

ترجمہ شارح فرماتے ہیں۔ میں کہتا ہوں کہ ماتن نے ارادہ کیا ہے۔ کہ وہ نزع اضافی

کے مراتب کو بیان کریں نہ کہ نزع حقیقی کے مراتب کو اس لئے کہ نزع حقیقی کا مرتب ہونا مستحیل ہے تاکہ ایک نزع حقیقی فوق ہو۔ دوسری نزع حقیقی سے اور اگر ایسا ہوگا تو نزع حقیقی جنس بن جائے گی اور یہ محال ہے۔

و اما الانواع الإضافية۔ بہر حال انواع اضافیہ تو کبھی ان کی ترتیب دی جاتی ہے۔ اس لئے کہ جائز ہے کہ ایک نزع اضافی دوسری نزع اضافی ہو۔ جیسے انسان کہ وہ حیوان کی نزع اضافی ہے۔ اور

حیوان نوع اضافی ہے۔ جسم نامی کی اور جسم نامی نوع اضافی جسم مطلق کی۔ اور جسم مطلق نوع اضافی ہے جو ہر کس فاعلتاً مطلق۔ لہذا اس اعتبار سے اس کے مراتب چار ہو گئے۔ اس لئے کہ یا تو وہ نوع اعم الانواع ہوگی۔ (یعنی تمام انواع میں سب سے عام ہوگی) یا ان سب میں اخص ہوگی یا بعض سے عام ہوگی۔ اور دوسرے بعض سے اخص ہوگی۔ یا پھر تمام انواع سے مبائن ہوگی۔ اول نوع عالی ہے۔ جیسے جسم مطلق، کیوں کہ وہ جسم نامی حیوان اور انسان کے اعم ہوگی۔ اور ثانی نوع سافل ہے جیسے انسان کیوں کہ وہ تمام انواع سے اخص ہے۔ ثالث نوع متوسط ہے۔ جیسے حیوان اس لئے کہ وہ اخص ہے جسم نامی سے اور اعم ہے انسان اور جیسے جسم نامی کہ وہ جسم مطلق سے اخص اور حیوان سے اعم ہے۔

والرابع النوع المفرد۔ اور چوتھی نوع مفرد ہے مگر اس کی مثال وجود میں نہیں پائی جاتی۔ اور کبھی اس کی مثال میں کہہ دیا جاتا ہے۔ کہ وہ عقل ہے۔ اگر ہم کہیں کہ جوہر اس کی جنس ہے (یعنی عقل کی جنس جوہر ہے)۔ اس لئے کہ عقل کے ماتحت محول عشر ہیں۔ اور سب کی سب عقل کی حقیقت میں متفق ہیں۔ لہذا پس وہ دوسری نوع سے اعم نہیں ہو سکتی۔ اس لئے کہ اس کے عقل کے نیچے کوئی نوع نہیں ہے۔ بلکہ اشخاص و افراد ہیں۔ اور وہ اخص بھی نہیں ہے۔ کیوں کہ اس کے اوپر کوئی نوع نہیں ہے۔ بلکہ جنس ہے اور وہ جوہر ہے۔

فعلى ذلك التقدير۔ لہذا پس اس صورت میں وہ نوع مفرد ہے۔

وبما يقرر التقسيم على وجه آخر۔ اور کبھی کبھی تقسیم دوسرے انداز میں کی جاتی ہے اور وہ یہ ہے کہ نوع یا ہوگی اس کے اوپر بھی نوع اور اس کے نیچے ابھی نوع یا نہ ہوگی اس کے اوپر کوئی نوع اور نہ اس کے نیچے کوئی نوع یا اس کے اوپر کوئی نوع ہوگی۔ مگر اس کے نیچے کوئی نوع نہ ہوگی۔ یا اس کے نیچے نوع ہوگی۔ اور اس کے اوپر کوئی نوع نہ ہوگی اور یہ بالکل ظاہر ہے۔

تشریح کے قولہ اما اذ ان يشير۔ بظاہر شارح کا مقصد مائن کے قول ”و مراتبہ“ میں ضمیر کا مرجع بیان کرنا معلوم ہوتا ہے کہ نوع اضافی اس کا مرجع ہے نوع حقیقی نہیں مگر اس کو صراحت سے بیان کرنے کی ضرورت نہیں تھی۔ کیوں کہ ضمیر مفرد ہے۔ جس کا مرجع متعین ہے۔ کہ وہ نوع اضافی ہے۔

ضرورت تھی کہ شارح لفظ مراتب کی وجہ بیان کرتے۔ پھر مراتب سے مراد یہاں پر اقسام ہیں۔ مگر تعبیر مراتب سے کی ہے۔ کیوں کہ ان اقسام میں سے بیشتر ترتیب موجود ہے۔ صرف نوع مفرد اس سے خارج ہے۔

قولہ ويستحيل۔ نوع حقیقی میں ترتیب کے محال ہونے کی دلیل شارح نے بیان کی ہے۔ کہ اگر نوع حقیقی سے اوپر کوئی اور نوع حقیقی ہوگی تو نوع حقیقی کا جس ہونا لازم آئے گا۔ اور یہ محال ہے

کیوں کہ نوع حقیقی اپنے افراد کی عین حقیقت ہوتی ہے۔ تو جو نوع حقیقی اس کے فوق میں تسلیم کی جائے گی اس کی بھی اپنے افراد کی پوری ماہیت ہونی چاہئے۔ مگر وہ کلی اس نوع کی پوری ماہیت نہیں ہو سکتی۔ جو اس کے تحت ہے۔ کیونکہ اگر فوق والی کو تحت والی کلی کی پوری ماہیت مان لی جائے۔ تو تحت والی کلی صنف ہو جائے گی۔ اس لئے کہ صنف کہتے ہیں اس کلی کو جو عرضی کلی کے ساتھ متصف ہو اور نوع کا صنف ہونا خلاف مفروض ہے لہذا ثابت ہو گیا کہ فوق والی کلی اپنی ما تحت کلی کی پوری ماہیت نہیں ہو سکتی۔ البتہ تمام مشترک ہوگی۔ اور تمام مشترک کا نام جنس ہے۔ پس وہ کلی جس کو نوع حقیقی فرض کیا گیا تھا۔ اس کا جنس ہونا لازم آگیا۔ جو کہ محال ہے۔

قولہ واما الانواع الاضافیۃ۔ ایک نوع اضافی دوسری نوع اضافی کے فوق یا تحت ہو سکتی ہے۔ اس لئے اس میں ترتیب قائم کی جاسکتی ہے۔ چنانچہ انواع اضافیہ کے مراتب چار ہیں۔ اعم الانواع یعنی.... نوع عالی جو تمام انواع سے فوق ہے۔ جیسے جسم مطلق، دوم اخص الانواع یعنی نوع سافل جو تمام انواع سے نیچے ہو۔ جیسے انسان، اس کا دوسرا نام نوع الانواع بھی ہے۔ تیسری نوع متوسط جو سافل سے نوع عام ہو مگر عالی سے خاص ہو جیسے حیوان اور جسم نامی۔ نوع مفرد جس کے فوق میں کوئی نوع نہ ہو اور نہ تحت میں۔ اور مثال صرف قاعدہ کو سمجھانے کے لئے دی جاتی ہے۔ اس لئے فرضی مثال سے بھی مقصد حاصل ہو جاتا ہے۔ خواہ وہ نفس الامر کے موافق ہو یا مطابق نہ ہو۔

ملامعہام الدین نے کہا ہے کہ جب مثال فرضی ہی دینا تھا تو دونوں کے لئے الگ الگ مثال دینا چاہئے تھا۔ تاکہ مسئلہ واضح بھی ہو جاتا طلباء اقباس سے بھی محفوظ رہتے۔ مگر ماتن اور شارح نے عقل کی مثال دونوں میں اس لئے ذکر کی ہے۔ کہ اہل منطق میں عقل کے بارے میں اختلاف رہا ہے۔ بعض عقل کو نوع مفرد مانتے ہیں۔ اور بعض اس کو جنس مفرد کہتے ہیں۔ انہوں نے اس خیال سے کہ اس مسئلے کی وضاحت ہو جائے گی۔ اور قاعدہ بھی سمجھ میں آجائے گا خاص کہ عقل کی مثال کو ذکر فرمایا ہے۔

قال ومرتبات الاجناس ایضا هذه الامراج لكن العالی كالجوهر فی مراتب الاجناس یسمى جنس الاجناس لا السافل كالحیوان ومثال المتوسط فیها الجسم النامی ومثال المفرد العقل ان قلنا ان الجوهر ليس بجنس لانه قول كه ان الانواع الاضافیة قد تلوتب متنازل لانه كذا لك الاجناس ایضا قد تلوتب متصاعدة حتى یكون جنس فوقه جنس اخر وكما ان مراتب الانواع امراج فكذلك مراتب الاجناس ایضا تلك الامراج لانه ان كان اعم الاجناس فهو الجنس العالی كالجوهر وان كان اخصها فهو الجنس السافل كالحیوان او اعم واخص فهو

الجنس المتوسط كالجسم النامي والجسم المبرأ والكل فهو الجنس المفرد الا ان العالي في مراتب الاجناس يسمى جنس الاجناس لا السافل والسافل في مراتب الانواع يسمى نوع الانواع لا العالي وذلك لان جنسية الشيء انما هي بالقياس الى ما تحته فهو انما يكون جنس الاجناس اذا كان فوق جميع الاجناس ونوعية الشيء انما يكون بالقياس الى ما فوقه فهو انما يكون نوع الانواع اذا كان تحت جميع الانواع والجنس المفرد ومثل بالعقل على تقدير ان لا يكون الجوهر جنساً فانه ليس اعم من جنس اذ ليس تحته الا العقول العشرة وهي انواع الاجناس ولا اخص اذ ليس فوقه الا الجوهر وقد فرض انه ليس بجنس له.

ترجمہ مانتے کہا کہ اجناس کے مراتب بھی چار ہیں لیکن عالی جیسے جو ہر مراتب اجناس میں موسوم ہوتی ہے جنس الاجناس سے نہ کہ سافل جیسے حیوان اور متوسط کی مثال ان میں جسم نامی ہے۔ اور مفرد کی مثال عقل ہے۔ اگر ہم کہیں کہ جو ہر اس کے لئے جنس نہیں ہے، اقول۔ میں کہتا ہوں کہ جس طرح انواع اضافیہ کبھی مرتب ہوتی ہیں۔ نیچے کو اترتی ہوتی ہیں۔ اسی طرح اجناس بھی مرتب ہوتی ہیں۔ اوپر کو چڑھتی ہوتی ہیں۔ یہاں تک کہ ہوگی جنس کے اوپر جنس آخر اور جیسے انواع کے مراتب چار ہیں ایسے ہی اجناس کے مراتب بھی چار ہیں۔ کیوں کہ وہ اعم الاجناس ہو تو وہ جنس عالی ہے۔ جیسے جو ہر۔ اور اگر اخص الاجناس ہو تو وہ جنس سافل ہے۔ جیسے حیوان اور اعم و اخص ہو تو وہ جنس متوسط ہے جیسے جسم نامی اور جسم مطلق۔ اور اگر وہ جنس تمام افراد سے مبائن ہوگی تو وہ جنس مفرد ہے۔ فرق یہ ہے کہ جنس عالی مراتب اجناس میں نام رکھا جاتا ہے۔ اس کا جنس الاجناس سے نہ کہ سافل کا اور نوع سافل مراتب انواع میں موسوم ہوتی ہے نوع الانواع سے نہ کہ عالی اور یہ اس لئے کہ ہے شی کا جنس ہونا اپنے ماتحت کے لحاظ سے ہوتا ہے۔ پس وہ جنس الاجناس اس وقت ہوگی جب تمام اجناس کے اوپر۔ اور شی کا نوع ہونا اپنے ما فوق کے لحاظ سے ہوتا ہے۔ اور جنس سافل کی مثال سے ہوتا ہے۔ تو وہ نوع الانواع اس وقت ہوگی جب تمام انواع کے نیچے ہو۔ اور جنس مفرد کی مثال عقل سے دی گئی ہے۔ اس تقدیر پر کہ جو ہر اس کے لئے جنس نہ ہو کہ وہ نہ جنس سے اعم ہے۔ کیوں کہ اس کے نیچے صرف عقول عشرہ ہیں جو انواع ہیں نہ کہ اجناس۔ اور نہ اخص ہے کیوں کہ اس کے اوپر نہیں ہے مگر جو ہر اور مفروض یہ ہے کہ وہ اس کے لئے جنس نہیں ہے۔

تشریح قولہ کہا ان۔ یعنی جس طرح نوع کے چار مراتب ہیں۔ عالی۔ متوسط۔ سافل۔ مفرد۔ اسی طرح جنس کے بھی چار مراتب ہیں۔ مگر چار وجوہ سے فرق ہے۔ اول یہ کہ نوع الانواع نوع سافل کو کہتے ہیں۔ اور جنس الاجناس جنس عالی کو۔ دوم یہ کہ نوع عالی کی مثال جسم مطلق

ہے۔ اور جنس عالی کی مثال جوہر ہے۔ سوّم یہ کہ نوع متوسط کی مثال جسم نامی اور حیوان ہے۔ اور جنس متوسط کی مثال جسم مطلق اور جسم نامی ہے۔ چہاں یہ کہ عقل کے نوع مفرد ہونے کی شرط جوہر کا اس کیلئے جنس ہونا ہے۔ اول عقل کے جنس مفرد ہونے کی شرط جوہر کا اس کے لئے جنس نہ ہونا ہے۔
 قولہ: وقد تدرتب متناہی لہ۔ قد سے اس طرف اشارہ ہے کہ الانواع واجناس میں کبھی ترتیب نہیں بھی ہوتی تو نوع اضافی اور جنس ایسی ہو سکتی ہے کہ نہ اس کے اوپر کوئی نوع اضافی اور جنس ہو۔ اور نہ اس کے نیچے ہو۔ پس یہ نوع اور جنس سلسلہ ترتیب میں واقع نہ ہوگی۔ اس لئے بعض نے ان کے صرف مراتب بیان کئے ہیں۔ عالی، متوسط، سافل اور نوع مفرد و جنس مفرد کو سلسلہ سے خارج کر دیا ہے۔ مگر بعض لوگوں نے اس اعتبار سے کہ نوع و جنس مفرد میں ترتیب کا لحاظ عدماً ہوتا ہے اس کو بھی ترتیب کا مرتبہ قرار دیدیا ہے۔

پھر شارح نے جانب الانواع میں لفظ متنازلہ استعمال کیا ہے۔ اور جانب اجناس میں لفظ متصاعده اس کی ایک وجہ تو میر صاحب کے قول کے ضمن میں آئے گی۔ دوسری وجہ ملا عصام نے ذکر کی ہے۔ کہ الانواع کے اندر ترتیب یہ ہے کہ ایک نوع کے لئے دوسری نوع ہو۔ اور نوع ثانی نوع اول کے لئے معلول ہو تو یہاں ترتیب معلولات میں ہونے کی بنا پر ترتیب تنازل ہوگا۔ بخلاف ترتیب اجناس کے کہ اس میں جنس الجنس علت جنس ہوتی ہے۔ اس لئے اس میں ترتیب فی العلل ہونگی وجہ سے ترتیب متصاعده ہوتا ہے۔

قولہ: الا ان العالی۔ شارح نے استدراک کو اثبات مراتب اربع اور اس کی تفصیل کے بعد ذکر کیا ہے۔ حالانکہ ماتن نے اثبات مراتب اربع پر استدراک کو مقدم کیا ہے۔ اس کی وجہ یہ ہے کہ نوع الانواع کے مطابق جنس الاجناس ہونے کا وہم اتحاد مراتب کی معرفت کے بعد اور زیادہ شدید ہو جاتا ہے۔ تو استدراک کو مؤخر کرنا ہی زیادہ مناسب ہے۔

قولہ: لان جنسیتہ۔ یعنی مراتب اجناس میں جنس الاجناس جنس عالی کو کہتے ہیں اور مراتب الانواع میں نوع الانواع سافل کو کہتے ہیں۔ اس کی وجہ یہ ہے کہ شئی کی جنسیت اپنے ماتحت کے اعتبار سے ہوتی ہے۔ تو ترتیب اجناس کی شکل یہ ہے کہ ثبوت جنس و جنس جنس و جنس جنس جنس ہو تو جنس الجنس اعم ہوگی۔ اور جنس الجنس اس سے اعم ہوگی۔ لہذا جنس الاجناس وہ جنس ہوگی جس سے اوپر کوئی جنس نہ ہو۔ بلکہ اس پر اجناس کا سلسلہ ختم ہو۔

اور شئی کی نوعیت اپنے مافوق کے اعتبار سے ہوتی ہے۔ تو ترتیب الانواع کی شکل یہ ہے کہ نوع، نوع، نوع، نوع، نوع ہو تو نوع النوع اخص ہوگی۔ اور نوع نوع النوع اس سے بھی اخص ہوگی۔ لہذا النوع الانواع وہ نوع ہوگی۔ جس کے نیچے کوئی نوع نہ ہو بلکہ اسی پر الانواع کا سلسلہ ختم ہو۔ اس

تقریر سے متنازعہ اور متصادفہ کہنے کی وجہ بھی معلوم ہو گئی کہ نوع کی ترتیب اوپر سے نیچے آتی ہے۔ اور جنس کی ترتیب نیچے سے اوپر کو ہوتی ہے۔

قولہ امثال بالعقل۔ یعنی جنس مفرد کی مثال میں عقل کو پیش کیا جاتا ہے۔ لیکن یہ جنس مفرد کی مثال اس تقدیر پر ہوگی جب اس کے واسطے جوہر جنس نہ ہو نیز عقول مختلفہ بالمقابل ہوں۔

لا يقال احد القشيلين فاسد اما تمثيل النوع المفرد بالعقل على تقدير جنسية الجوهر واما تمثيل الجنس المفرد بالعقل على تقدير عرضية الجوهر لان العقل ان كان جنسا يكون تحت النوع فلا يكون نوعا مفردا بل كان عاليا فلا يصح التمثيل الاول وان لم يكن جنسا لم يصح التمثيل الثاني فمؤد ان ما لا يكون جنسا لا يكون جنسا مفردا الا ان نقول التمثيل الاول على تقدير ان العقول العشوية متفقة بالنوع والثاني على تقدير انها مختلفة والتمثيل يحصل بمجرد الغرض سواء طابق الواقع او لم يطابقه۔

ترجمہ

یہ نہ کہا جائے کہ دو میں سے کوئی ایک مثال غلط ہے۔ یا تو نوع مفرد کی مثال عقل سے بتقدیر جنسیت جوہر۔ اور یا جنس مفرد کی مثال عقل سے بتقدیر عرضیت جوہر کیوں کہ اگر عقل جنس ہو تو اس کے تحت میں انواع ہوں گی تو وہ نوع مفرد نہ ہوگی۔ بلکہ نوع عالی ہوگی لہذا پہلی تمثيل صحیح نہ ہوگی۔ اور اگر جنس نہ ہو تو تمثيل ثانی صحیح نہ ہوگی۔ کیوں کہ جو جنس نہ ہو وہ جنس مفرد نہیں ہو سکتی۔ کیوں کہ ہم کہیں گے کہ پہلی تمثيل اس تقدیر پر ہے کہ عقول عشرہ متفق بالنوع ہیں اور دوسری تمثيل اس تقدیر پر ہے کہ وہ مختلف ہیں۔ اور تمثيل ماضل ہو جاتی ہے محض فرض کرنے سے خواہ واقع کے مطابق ہو یا نہ ہو۔

تشریح

قولہ لا يقال۔ نوع اور جنس کا جو تھامرتبہ نوع مفرد اور جنس مفرد ہونے کا ہے۔

اور ان دونوں کی مثال عقل ہے۔ اس تقدیر پر نوع مفرد کی مثال ہے۔ کہ جوہر کو اس کے لئے جنس مانا جائے۔ اور جنس مفرد کی مثال اس تقدیر پر ہے کہ جوہر کو اس کے لئے جنس نہ مانا جائے بلکہ عرض عام کہا جائے۔ اس پر یہ اعتراض ہوتا ہے۔ کہ ان دونوں مثالیں میں سے کوئی ایک یقیناً غلط ہے۔ کیونکہ تقدیر جنسیت جوہر یا تقدیر عدم جنسیت جوہر۔ بہر دو تقدیر ہم پوچھتے ہیں کہ خود عقل جنس ہے یا نہیں؟ اگر عقل جنس ہو اور اس کے تحت جو عقول ہیں وہ انواع ہیں۔ تو عقل نوع مفرد کی مثال نہیں ہو سکتی۔ بلکہ وہ نوع عالی ہوگی اور اگر عقل جنس نہ ہو تو وہ جنس مفرد کی مثال نہیں ہو سکتی۔ اس لئے کہ جب وہ جنس ہی نہیں تو جنس مفرد کیسے ہو سکتی۔ اعتراض کا

ماحصل یہ ہے کہ نوزع مفرد اور جنس مفرد کی تمثیل بالعقل کے لئے جوہر کی جنسیت وعدم جنسیت کافی نہیں کیوں کہ ان دونوں تقدیروں کے ساتھ عقل جنس ہوگی یا نہ ہوگی اور ہر صورت میں تمثیل درست نہیں ہے۔

جواب کا حاصل یہ ہے کہ ہر تمثیل کے ساتھ ایک اور تقدیر ہے جو مقدر ہے اور وہ یہ کہ جوہر کو عقل کے لئے جنس فرض کرنے کی تقدیر کے بعد عقل عشرہ کو متفقہ الحقائق مانا جائے۔ تو عقل نوزع مفرد کی مثال ہوگی۔ اور جوہر کو عقل کے لئے جنس نہیں۔ بلکہ عرض عام فرض کرنے کی تقدیر کے بعد عقل عشرہ کو متفقہ الحقائق مانا جائے۔ تو عقل جنس مفرد کی مثال ہوگی۔ اور مثال چونکہ مثل را کے وضاحت کے لئے ہوتی ہے۔ اس لئے فرضی مثال سے بھی مقصود حاصل ہو سکتا ہے۔ نفس الامر کے مطابق ہو یا نہ ہو۔

قال والنوع الاضافی موجود بدون الحقیقۃ کالانواع المتوسطة والحقیقۃ موجود بدون الاضافی کالحقائق البسیطة فلیس بینہما عموم وخصوص مطلقا بل کل منہما اعم من الآخر من وجہ تصدیقہا علی النوع السافل۔ اقول لہا نبذ علی ان للنوع معنیں اراد ان یبیین النسبة بینہما وقد ذهب قد ماء المنطقیین حتی الشیخ فی کتاب الشفاء الی ان النوع الاضافی اعم مطلقا من الحقیقۃ۔

ترجمہ

ماتن نے فرمایا نوع اضافی پائی جاتی ہے بغیر نوزع حقیقی کے جیسے تمام انواع متوسط اور نوزع حقیقی پائی جاتی ہے بغیر اضافی کے جیسے حقائق بسیط۔ پس ان دونوں کے درمیان عموم خصوص مطلق کی نسبت نہیں ہے۔ بلکہ ہر ایک ان دونوں میں سے اعم ہے دوسری من وجہ (یعنی ان دونوں کے درمیان عموم خصوص من وجہ کی نسبت پائی جاتی ہے) دونوں کے صادق آنے کی وجہ سے نوزع سافل ہیں۔

اقول۔ شارح فرماتے ہیں۔ میں کہتا ہوں کہ جب ماتن نے آگاہ کر دیا اس بات پر کہ نوزع کے دو معانی ہیں۔ تو ارادہ کیا کہ دونوں کے درمیان نسبت کو بیان کر دیں۔ اور قدیم مناطق اس بات کی طرف گئے ہیں۔ حتیٰ کہ شیخ اپنی کتاب الشفاء میں اس طرف گئے ہیں کہ نوزع اضافی اعم مطلق ہے نوزع حقیقی سے۔

تشریح ہے قولہ لہا نبذ علی۔ ماتن نے نوزع کے دونوں معانی بیان کرنے کے بعد ان دونوں انواع یعنی نوزع اضافی اور نوزع حقیقی کے درمیان نسبت کو بیان

کیا ہے۔ اور کہا ہے کہ نوع اضافی بغیر حقیقی کے پائی جاتی ہے۔ اس کی مثال انواع متوسط ہیں۔ مثلاً حیوان جسم نامی، جسم مطلق وغیرہ کہ یہ نوع اضافی ہیں۔ مگر نوع حقیقی نہیں ہیں۔ اسی طرح نوع حقیقی بغیر اضافی کے پائی جاتی ہے جیسے حقائق بسیط۔ اور پھر فرمایا کہ ان دونوں کے درمیان عموم خصوص مطلق کی نسبت نہیں ہے۔ کیونکہ دونوں میں سے ہر ایک دوسری سے عام من وجہ ہے۔ کیوں کہ دونوں نوع سافل میں صادق آتی ہیں۔

قولاً قد ذهب۔ آیا نوع حقیقی یا نوع اضافی کے درمیان عموم خصوص مطلق ہے یا عام خاص من وجہ کی نسبت ہے۔ قدیم مناطقہ اول کے قائل ہیں۔ دلیل ان کی یہ ہے کہ ہر نوع حقیقی معقولات عشرہ میں سے کسی نہ کسی مقولے کے تحت ضرور داخل ہے۔ اس لئے ہر نوع حقیقی نوع اضافی ہوگی۔ چنانچہ انسان پر دونوں صادق ہیں۔ نوع حقیقی اس وجہ سے داخل ہے کہ کثیرین متفقین بالحقائق پر ماہو کے جواب میں بولی جاتی ہے۔ اور انسان پر نوع اضافی اس لئے صادق ہے ماہو کے جواب میں انسان فرس کے جواب میں جنس یعنی حیوان بولا جاتا ہے۔ مگر حیوان میں صرف نوع اضافی ہے نوع حقیقی نہیں ہے اس لئے کہ جب حیوان کو خیر کے ساتھ ملا کر ماہو سے سوال کریں اور کہیں کہ الحيوان والنباتات ماہیات جواب میں جسم نامی بولی جائے گی۔ اور یہ جنس ہے۔

متأخرین مناطقہ کے نزدیک دونوں کے درمیان عموم خصوص من وجہ کی نسبت ہے۔ انہوں نے متقدمین کی دلیل کار دیکھا ہے۔ کہ ہر نوع حقیقی کامعقولات عشرہ میں سے کسی کے تحت داخل ہونا تسلیم نہیں ہے۔ یہ تو اس وقت صحیح ہو سکتا ہے جب ہر نوع حقیقی ممکن ہو اور اگر متمنع ہو تو یہ حکم جاری نہیں ہو سکتا۔ اور اگر تسلیم بھی کر لیا جائے تو ممکنات کامعقولات عشرہ میں انحصار غیر مسلم ہے۔ اس لئے ممکنات عام کی اجناس کامعقولات عشرہ میں منحصر ہیں۔

محب اللہ بہاری نے حاشیہ منہیہ میں دونوں کے درمیان عموم خصوص مطلق کو رائج کہا ہے۔ مگر ملا حسن نے محب اللہ کی اس رائے کی سخت مخالفت کرتے ہوئے کہا ہے کہ یہ ان کے حکماء کے مذہب سے ناواقف کی دلیل ہے۔ ملا حسن نے عموم خصوص من وجہ ہی کو ترجیح دی ہے۔

وسد ذلك في صورة دعوى اعم وهي ان ليس بينهما عموم وخصوص مطلقا فان كلا منهما موجود بدون الآخر اما وجود النوع الاضافي بدون الحقيقي كما في الانواع المتوسطة فانها انواع اضافية وليست انواعا حقيقة لانها اجناس واما وجود النوع الحقيقي بدون الاضافي فكما في الحقائق البسيطة كالعقل والنفس والنقطة والواحدة فانها انواع حقيقية وليست انواعا اضافية والا لكانت مركبة لوجب اندراج النوع الاضافي تحت جنس فيكون مركبا من

الجنس والفصل ثم یلین ما هو الحق عند لا وهو ان بینہما عموم وخصوصا من وجہ لانہ قد ثبت وجود کل منہما بدون الآخر و ہما یتصادقان علی النوع السافل لانہ نوع حقیقی من حیث انہ مقول علی افراد متفقۃ الحقیقۃ ونوع اضافی من حیث انہ مقول علیہ وعلی غیروہ الجنس فی جواب ما ہو۔

ترجمہ

اور اس کو ایک عام دعویٰ کی صورت میں رد کیا ہے۔ اور وہ دعویٰ یہ ہے کہ ان دونوں کے درمیان عموم وخصوص مطلق نہیں ہے۔ کیوں کہ دونوں میں سے ہر ایک بغیر دوسری کے پائی جاتی ہے۔ بہر حال نوع اضافی کا وجود بغیر نوع حقیقی کے تو جیسے انواع متوسط میں پایا جاتا ہے کہ یہ نوع اضافیہ تو ہیں مگر انواع حقیقیہ نہیں ہیں۔ کیوں کہ یہ سب اجناس ہیں۔ واما وجود النوع الحقیقی۔ اور بہر حال نوع حقیقی کا پایا جانا بغیر نوع اضافی کے تو پس جیسے خالق بسیط میں مثلاً عقل، نفس، نقطہ اور وحدۃ کہ انواع حقیقیہ ہیں۔ اور انواع اضافیہ نہیں ہیں۔ ورنہ البتہ مرکب ہونا لازم آئیگا (جو بساطت کے خلاف ہے) اس لئے کہ نوع اضافی کا جنس کے تحت داخل ہونا ضروری ہے۔ لہذا نوع اضافی جنس اور فصل دونوں سے مرکب ہوگی۔

ثم یلین۔ اس کے بعد ماتن نے ماہو الحق عندہ کو بیان کیا ہے۔ اور وہ یہ ہے کہ ان دونوں کے درمیان عموم اور خصوص من وجہ کی نسبت ہے۔ کیوں کہ ان میں سے ہر ایک کا وجود بغیر دوسری کے ثابت ہے۔ اور دونوں نوع سافل پر صادق ہیں (یہ مادہ اجتماعی ہے) اس لئے کہ نوع سافل نوع حقیقی ہے۔ اس حیثیت سے کہ وہ افراد متفقۃ الحقیقۃ پر ماہو کے جواب میں بولی جاتی ہے۔ اور یہی نوع اضافی بھی ہے کیوں کہ اس پر اور اس کے غیر پر جنس مقول ہوتی ہے ماہو کے جواب میں۔ قولہ وما ذلک۔ یعنی وہ دعویٰ جو ان کے مذہب سے عام ہے۔ مطلب یہ ہے کہ

تشریح

اس عبارت میں ماتن نے تین باتیں کی ہیں۔ اول یہ کہ نوع اضافی و نوع حقیقی کے درمیان عموم خصوص من وجہ کی نسبت ہے۔ اور اس کو بیان کرنا ان کا مقصود اصلی ہے۔ دوسری بات قدما مناطہ کے قول کی تردید۔ تیسری بات یہ ہے کہ دعویٰ عام کی صورت میں قدما کے مذہب کو باطل کرنا ہے۔

پس پہلے تو ماتن نے ان دونوں میں عموم خصوص من وجہ کی نسبت ثابت کی جس سے ضمننا قدیم مناطہ کا قول باطل ہو گیا پھر ابطال کی صراحت بیان کر دیا کہ ان میں عموم خصوص مطلق کی نسبت نہیں ہے۔ پھر عموم خصوص مطلق کا ابطال یہ کہہ کر کیا کہ۔ لیس بینہما عموم وخصوص مطلقا جس سے ان کا قول بھی باطل ہو گیا کہ ان دونوں میں عموم خصوص مطلق ہے۔

قولہ فان کلامہما - یعنی نوع اضافی حقیقی کے بغیر انواع متوسط میں پائی جاتی ہے اس لئے کہ انواع متوسط جنس ہوتی ہیں۔ اور ان کے افراد مختلفہ الحقائق ہیں۔ اس کے برخلاف نوع حقیقی ہے کہ اس کے افراد متفقہ الحقیقہ ہوتے ہیں۔ لہذا نوع اضافی بغیر نوع حقیقی کے پائی گئی اس طرح نوع حقیقی بھی حقائق بسیط مثلاً نفس۔ نقطہ اور عقل میں پائی جاتی ہے۔ جہاں نوع اضافی بالکل نہیں پائی جاتی۔ کیوں کہ انواع بسیط نوع اضافی نہیں ہو سکتیں۔ اس لئے کہ نوع اضافی کے جنس تحت داخل ہوتی ہے۔ اور قاعدہ ہے کہ مالہ جنس فلا فصل، کہ جس کے لئے جنس ہوتی ہے اس کے برخلاف فصل بھی ہوتی ہے۔ تو نوع اضافی کے لئے ترکیب ضروری ہوا۔ جب کہ حقائق مذکورہ بسیط ہیں مرکب نہیں ہیں پس نوع حقیقی کا وجود بغیر نوع اضافی کے پایا گیا۔ اور جب ان دونوں کا وجود بغیر دوسری کے پایا گیا تو ان کے درمیان عموم خصوص مطلق کی نسبت کا ہونا باطل ہو گیا۔ اس لئے کہ یہ ممکن ہے کہ عام بغیر خاص کے پایا جائے جیسے حیوان سے مراد فرس ہو تو انسان خاص نہ پایا گیا مگر خاص بغیر عام کے نہیں پایا جاسکتا۔

قولہ کالعقل۔ اول بات تو یہ ہے کہ عقل، نفس، نقطہ، وحدۃ بسیط ہیں یہ محض دعویٰ ہے اس پر کوئی دلیل نہیں قائم کی گئی۔ دوسری بات یہ ہے کہ عقل و نفس نوع حقیقی اس وقت ہو سکتی ہیں۔ جب ان کے لئے کوئی جنس نہ ہو اور یہ اپنے ماتحت افراد کی عین حقیقت ہوں۔ ان دونوں باتوں میں اعتراضات کئے گئے ہیں۔

اس لئے کہ حکماء کے یہاں جوہر کی پانچ قسمیں ہیں۔ عقل، نفس، بیہولی، صورت اور جسم اور جوہر کو ان میں سے ہر ایک کے لئے جنس قرار دیا ہے۔ اسی طرح عقول عشرہ کو دس انواع قرار دیا ہے۔ اور ہر نوع کو صرف ایک فرد میں منحصر مانا ہے۔ اور نفس ناطقہ کے دو افراد ملنے ہیں۔ نفس انسانی۔ نفس فلکی۔ اس لئے جوہر کا جنس ہونا متفقہ الحقائق ہونا محل غور بن گیا۔

قال وجزء المقول فی جواب ما هو ان كان مذکوراً بالمطابقة یسمی واقعا فی طریق ما هو کالحیوان والناطق بالنسبة الی الحيوان الناطق المقول فی جواب السؤال بما هو عن الانسان وان كان مذکوراً بالتضمن یسمی داخل فی جواب ما هو کالجسم والنامی والحساس والمتحرك بالارادة الدال علیها الحيوان بالتضمن اقول المقول فی جواب ما هو هو الدال علی الماهية المشؤل عنها بالمطابقة کہا اذا سئل عن الانسان بما هو فاجیب بالحيوان الناطق فانه يدل علی ماهية الانسان مطابقة واما جزؤه فان كان مذکوراً فی جواب ما هو بالمطابقة ای بلفظ يدل علیه بالمطابقة یسمی واقعا فی طریق ما هو کالحیوان او الناطق فان معنى الحيوان

جزء المجمع معنی الحيوان والناطق المقول فی جواب السؤال بہا هو عن الانسان وهو مذکور
بلفظ الحيوان الدال عليه مطابقة وانما سمي واقعاً في طريق ما هو لان المقول في جواب ما
هو طريق ما هو وهو واقع فيه وان كان مذکوراً في جواب ما هو بالتضمن اي بلفظ يدل
عليه بالتضمن لیسى داخل فی جواب ما هو کہ مفهوم الجسم او النامي او الحساس او المتحرك
بالارادة فانه جزء معنی الحيوان الناطق المقول فی جواب ما هو وهو مذکور فيه بلفظ
الحيوان الدال عليه بالتضمن وانما انحصر جزء المقول فی جواب ما هو فی القسمين لان
دلالة الالتزام مہجورة فی جواب ما هو بمعنی انه لا يذكر فی جواب ما هو لفظ يدل
على الماهية مسئول عنها وعلى اجزائها بالالتزام اصطلاحاً۔

ترجیحہ ماتن نے فرمایا۔ ماہو کے جواب میں مقول کا جزر اگر مطابقتہ مذکور ہے تو اس
کو واقع فی طریق ماہو نام رکھا جاتا ہے۔ جیسے الحيوان اور الناطق نسبت کرتے
ہوئے حيوان ناطق کی طرف جو محمول ہوتا ہے۔ اس ماہو کے سوال کے جواب میں جو انسان کے
بارے میں کیا گیا ہے۔ (مثلاً سوال کیا جائے الانسان ماہو تو جواب الحيوان ناطق ہے) اور اگر
وہ جزر ضمناً مذکور ہو تو اس کا نام داخل فی جواب ماہو رکھا جاتا ہے۔
اقول۔ شارح فرماتے ہیں کہ میں کہتا ہوں کہ ماہو کے جواب میں جو مقول ہوتا ہے وہ مسئلہ
عنها کی ماہیت پر مطابقتہ دلالت کرتا ہے۔ جیسے جب انسان سے ماہو کے ذریعہ سوال کیا جائے۔
تو حيوان ناطق جواب دیا جائیگا۔ پس یہ انسان کی ماہیت پر بالمطابقت دلالت کرتا ہے۔
واما جزو کا۔ اور رہا جزر مقول تو اگر وہ ماہو کے جواب میں بالمطابقت مذکور ہو۔ یعنی اسے
الفاظ سے جو اس پر مطابقتہ دلالت کرتے ہوں تو اس کو واقع فی طریق ماہو کہا جاتا ہے۔ جیسے حيوان
اور ناطق پس اس لئے کہ حيوان کے معنی مجموعہ حيوان۔ اور ناطق کے معنی کے جزر ہیں جو انسان سے
ماہو کے ذریعہ سوال کرتے پر مقول ہوتے ہیں۔ اور یہ جزر معنی لفظ حيوان میں مذکور ہیں جو اس
پر مطابقتہ دلالت کرتا ہے۔ اور اس کا نام واقع فی طریق ماہو اس لئے نام رکھا گیا ہے۔ کہ ماہو کے
جواب میں جو محمول ہوتا ہے۔ وہ اس میں واقع ہوتا ہے۔

وان كان مذکوراً فی جواب ماہو بالتضمن۔ اور اگر وہ جزر ماہو کے جواب میں ضمناً واقع ہو
یعنی اس لفظ میں اس کا ذکر کیا گیا ہو۔ کہ جو لفظ اس پر بالتضمن دلالت کرتا ہو تو اس کا نام داخل
فی جواب ماہو رکھا جاتا ہے۔ جیسے جسم یا نامی کا مفهوم یا حساس اور متحرک بالارادہ کا مفهوم کیوں کہ حيوان
ناطق کے معنی کا جزر ہے۔ جو ماہو کے جواب میں محمول ہوتا ہے۔ اور اس پر لفظ حيوان سے مذکور

ہے۔ اور لفظ حیوان اس پر (یعنی متحرک بالارادہ، حساس، نامی جسم وغیرہ پر) بالتضمن دلالت کرتا ہے
 واما انھم جزء المقول۔ اور منحصر ہے جزر مقول ماہو کے جواب میں ایسا لفظ ذکر نہیں کیا جاتا جو
 مسؤل عنہ کی ماہیت پر یا اس کے جز پر بالاتزام اصطلاحاً دلالت کرے۔

تشریح ہے قولہ جزء۔ آپ نے پڑھا ہے کہ جنس اور نوع دونوں کی تعریف میں المقول فی جواب
 ماہو کا ذکر آتا ہے۔ اور جب نوع کو لے کر ماہو سے سوال کریں تو جواب میں مدنام

آتا ہے۔ جس میں فصل قریب تو لفظوں میں مذکور ہے۔ اور فصل بعید ضمناً مذکور ہوتی ہے۔ مثلاً ہم
 نے الانسان ماہو سے سوال کیا تو جواب میں الحيوان الناطق کہا جائے گا۔ اس میں ناطق قریب ہے
 اور صراحتہ مذکور ہے۔ اور متحرک بالارادہ ہونا یا حساس نامی وغیرہ ہونا صراحتہ مذکور نہیں ہے۔ بلکہ
 حیوان کے ضمن میں موجود ہے۔ اس لئے کہ حیوان جسم نامی متحرک بالارادہ و حساس کا نام ہے۔

اس پر یہ شبہ ہوتا ہے کہ ماہو کے جواب میں مدنام یعنی فصل قریب اور جنس قریب مخصوص ہے
 اسی طرح ای شئی ہوئی ذاتہ کے جواب میں فصل مخصوص ہے حالانکہ مدنام کے ضمن میں ماہو کے جواب
 میں فصل بھی پائی گئی ہے۔ اس لئے خصوصیت باقی نہ رہی۔

اس شبہ کے جواب میں شارح نے فرمایا کہ ماہو کے ذریعہ سوال کی تین اقسام ہیں۔ ماہو
 کے جواب میں جنس و فصل مقول ہے۔ واقع فی طریق ماہو فصل قریب ہے۔ داخل فی جواب
 ماہو فصل بعید ہے۔

قولہ ہوالدال۔ مقول فی جواب ماہو اس کو کہتے ہیں کہ جو ماہیت مسؤل عنہا پر بالمطابقہ دلالت
 کرے۔ جیسے الانسان ماہو کا جواب الحيوان الناطق ہے جو ماہیت انسان پر مطابقة دلالت کرتا ہے
 اور جزر مقول کی دو قسمیں ہیں۔ پہلا واقع فی طریق ماہو جو ایسے لفظ کے ساتھ جواب میں بولا
 جائے۔ جو اس پر مطابقة دلالت کرتا ہو۔ جیسے حیوان اور ناطق کہ اس میں حیوان کے معنی حیوان
 ناطق کے مجموعہ کے معنی کا جزر ہے۔ اور وہ جزر حیوان ہر ایک کے ساتھ مذکور ہے۔ اور حیوان اس
 جزر پر بالمطابقہ دلالت کرتا ہے۔

دوسرا داخل فی جواب ماہو۔ جو ایسے لفظ کے ساتھ جواب میں ذکر کیا گیا ہو جو جزر بالتضمن دلالت
 کرتا ہو۔ مثلاً جسم نامی اور حساس متحرک بالارادہ کا مفہوم کہ یہ مفہوم حیوان ناطق کے معنی کا جزر ہے
 جو حیوان کے لفظ کے ساتھ مذکور ہے۔ اور حیوان اس معنی پر ضمناً دلالت کرتا ہے۔ اس لئے
 کہ حیوان کی تعریف ہے جسم متحرک بالارادہ و حساس۔

قولہ انما سمی۔ یعنی وہ جزر جس پر مطابقة دلالت ہو اصطلاح میں اس کو واقع فی طریق ماہو
 کہا جاتا ہے۔ وجہ یہ ہے کہ مقول فی جواب ماہو یہ ماہو کا طریق ہے۔ اور یہ جزر اس میں واقع ہے۔

اور داخل فی جواب ماہو نام رکھنے کی وجہ یہ ہے کہ داخل کے معنی جز کے ہیں اور یہ مقول فی جواب ماہو کا جز رہے۔ اس جز کے داخل ہونے کی بنا پر شارح نے اس کا ذکر بھی نہیں فرمایا۔
تو لا دامننا انحصو۔ سوال مقول فی جواب ماہو کا جز جس طرح مدلول علیہ بالمطابقة اور بالتفصیل ہے۔ اسی طرح التزاماً بھی ممکن ہے مصنف نے اس کو کیوں ذکر نہیں کیا۔

اس سوال کا جواب یہ دیا گیا ہے۔ کہ ماہو کے جواب میں صرف دلالت مطالبی کا اعتبار کیا گیا ہے جس کی وجہ یہ ہے کہ اگر ماہو کے جواب میں مدلول علیہ تضمناً و التزاماً دونوں کو بولا جائے تو احتمال رہے گا کہ ذہن مقصود سے دوسرے لوازم کی جانب منتقل ہو جائے اور مقصود حاصل نہ ہو۔

قرینہ پر اس لئے اعتماد نہیں کیا جاسکتا کہ قرائن تو اکثر و بیشتر پوشیدہ ہی ہوا کرتے ہیں۔ ہاں مقول فی جواب ماہو کا جز مدلول علیہ کا ضمنا ہو تو اس کا اعتبار کیا گیا ہے۔ اس لئے اس وقت ہو سکتا ہے کہ جب مسئول عنہا ماہیت مرکبہ ہو۔ لہذا اس جگہ دونوں دلائل مطالبی و تضمنی جائز ہوں گی اس لئے کہ مقصود میں تمام اجزاء داخل ہیں۔

خلاصہ کلام یہ نکلا کہ ماہو کے جواب میں دلالت مطالبی کا اعتبار کل اور جز دونوں اعتبار سے ہے۔ اور تضمنی کا اعتبار صرف جز رہے گا نہیں۔ اور دلالت التزامی کا اعتبار کلاً اور جز دونوں لحاظ سے ترک کر دیا گیا ہے۔

قال والجنس العالی جانان یكون له فصل یقومہ لجوانن ترکیبہ من امرین متساویین او اموراً متساویة و یجب ان یكون له فصل یقسمہ والنوع السافل یجب ان یكون له فصل یقومہ و یمتنع ان یكون له فصل یقومہ و المتوسطات یجب ان یكون لہا فصول تقسمہا وفصول تقومہا و کل فصل یقوم العالی فهو العالی فهو یقوم السافل من غیر عکس کلی و کل فصل یقسم السافل فهو یقسم العالی من غیر عکس۔ اقول الفصل له نسبة الى النوع ونسبة الى الجنس ای جنس ذلك النوع فاما نسبتہ الى النوع فبانه مقول له ای داخل فی قوامہ و جزء له و اما نسبتہ الى الجنس صائر المجهوع قسماً من الجنس و نوعاً له مثلاً الناطق اذا نسب الى الانسان فهو داخل فی قوامہ و ماہیتہ و اذا نسب الى الحيوان صائر حیواناً ناطقاً و قسم من الحيوان و اذا تصورت هذا فنقول الجنس العالی جانان یكون له فصل یقومہ لجوانن ان یترکب من امرین یساویانہ و یهیز انہ عن مشارکاتہ فی الوجود وقد امتنع القدماء عن ذلك بناء علی ان کل ماہیة لہا فصول یقومہا لا بد ان یكون لہا جنس

وسلف ذلك ويجب ان يكون له اى للجنس العالى فصل يقسمه لوجوب ان يكون تحته النوع وفصول الانواع بالقياس الى الجنس مقسمات له والنوع السافل يجب ان يكون له فصل مقوم ويمتنع ان يكون له فصل مقسم اما الاول فلو جوب ان يكون فوقه جنس وماله جنس لا بد ان يكون له فصل يميزه عن مشاركاته في ذلك الجنس واما الثانى فلا امتناع ان يكون تحته النوع والا لم يكن سافلا والمتوسطات سواء كان النوعا واجناسا يجب ان يكون لها فصول مقومات لان فوقها اجناسا وفصول مقسمات لان تحتهما النوعا.

ترجمہ | ماتن نے فرمایا۔ اور جنس عالی جائز ہے کہ اس کے لئے فصل ہو۔ جو اس کی مقوم ہے۔ کیونکہ اس کا ترک دو مساوی امور سے یا چند امور متساویہ سے جائز ہے کہ اور واجب ہے کہ اس کے لئے کوئی فصل ایسی ہو جو اس کو تقسیم کرتی ہو۔ اور نوع سافل کے لئے واجب ہے کہ اس کے لئے کوئی فصل ایسی ہو جو اس کی مقوم ہو اور امتنع ہے کہ اس کے لئے ایسی فصل ہو جو اس کو (نوع کو) تقسیم کرتی ہو۔

والمتوسطات۔ اور متوسطات کے لئے واجب ہے کہ فصول ہوں جو ان کو تقسیم کرتی ہوں۔ اور کچھ فصول ہوں جو ان کی مقوم ہیں۔

اور ہر فصل جو عالی کی مقوم ہوں گی وہ سافل کی بھی مقوم ہوگی بغیر عکس کلی کے (یعنی ایسا نہیں ہے کہ جو فصل عالی کے لئے مقوم ہو وہ سافل کے لئے بھی مقوم ہو) اور ہر وہ فصل جو سافل کی مقوم ہے تو وہ عالی کی بھی مقوم ہے بغیر عکس کے (یعنی ہر عالی کی مقوم سافل کے لئے مقوم ہو ضروری نہیں ہے) اقول۔ شارح فرماتے ہیں کہ میں کہتا ہوں کہ فصل کی ایک نسبت نوع کی جانب ہے۔ ایک نسبت جنس کی جانب ہے۔ یعنی اس نوع کی جنس کی جانب۔

فاما نسبتہ الى النوع۔ پس بہر حال فصل کی نسبت نوع کی جانب۔ تو اس وجہ سے ہے کہ وہ (فصل) مقوم ہے اس کے لئے (یعنی نوع کے لئے) یعنی اس کے قوام میں داخل اور اس کا جز ہے۔

واما نسبتہ الى الجنس۔ بہر حال فصل کی نسبت جنس کی جانب تو پس اس وجہ سے ہے کہ وہ اس کے لئے مقوم ہے۔ اور اس کی قسم کی محصل ہے۔ اس لئے کہ جب جنس کے ساتھ وہ منضم ہو جائیگی تو مجموعہ جنس کی ایک قسم اور نوع بن جائیگا مثلاً الناطق ہے۔ جب اس کی نسبت حیوان کی جانب کی جائے۔ تو حیوان ناطق ہو جائیگا اور وہ یعنی حیوان ناطق حیوان کی ایک قسم ہے۔

واذا تصورات۔ جب مذکورہ بالا صورت آپ نے سمجھ لی تو اب ہم کہتے ہیں کہ جنس عالی کے لئے جائز ہے کہ اس کے لئے کوئی فصل ایسی ہو جو اس کی مقوم ہو۔ اس لئے کہ جائز ہے کہ جنس دو

اور متساویہ سے مرکب ہو اور وہ امور مساویہ اس کی ممیز ہوں یعنی دونوں امور مساویہ اس جنس کو تمیز دینے والے ہوں اس کے مشارکات فی الوجود سے۔

وفد امتنع القدماء۔ مگر قدیم مناطقی نے اس کو ممتنع جانا ہے۔ اس بنا پر کہ ہر وہ ماہیت کہ جس کے لئے ایسی فصل ہو جو اس کی مقوم ہو تو ایسی ماہیت کے لئے ضروری ہے کہ کوئی جنس بھی ہو اور یہ بحث گذر چکی ہے۔

وجیب ان لیکن لہ۔ اور واجب ہے کہ اس کے لئے یعنی جنس عالی کے لئے کوئی فصل ایسی ہو جو اس کی مقسم ہو۔ کیوں کہ واجب ہے کہ اس کے (جنس عالی کے) تحت انواع اور انواع کے فصول ہوں۔ جو جنس کی جانب نسبت کرتے ہوئے تو جنس کے لئے مقسم ہے۔
والنوع السافل۔ اور نوع سافل کے لئے واجب ہے کہ اس کے لئے کوئی ایسی فصل ہو جو اس کی مقوم ہو۔ اور ممتنع ہے کہ اس کے لئے کوئی فصل مقسم ہو۔

اما الاول۔ بہر حال پہلی بات۔ (یعنی نوع کے لئے مقوم کا ہونا) تو اس کے لئے کہ واجب ہے کہ اس کے لئے اس کے فوق میں کوئی جنس ہو اور وہ چیز جس کے لئے جنس ہوگی تو ضروری ہے کہ اس کے لئے کوئی فصل بھی ہو ایسی جو اس کو دیگر مشارکات فی الجنس سے تمیز کرتی ہو۔

واما الثاني۔ اور بہر حال دوسرا دعویٰ (یعنی سافل کے لئے فصل مقسم ممتنع ہے) تو اس کے لئے کہ یہ محال ہے۔ کہ اس کے تحت (یعنی نوع سافل کے تحت) کوئی نوع ہو ورنہ وہ نوع سافل نہ رہیگی والتمسطات۔ اور متوسطات خواہ انواع ہوں۔ یا اجناس ہوں تو واجب ہے ان کیلئے (یعنی نوع و اجناس کے لئے) ایسی فصول ہوں جو انکی مقوم ہیں۔ کیوں کہ ان کے لئے مافوق میں اجناس ہیں۔ اور واجب ہے کہ انواع و اجناس کے لئے کچھ فصول ہیں جو ان کو تقسیم کرنے والی ہوں اس لئے اس اجناس کے تحت انواع ہیں۔

تشریح قولہ اسی محصل قسم۔ بعض مناطقی نے جب دیکھا کہ فصل سے جنس کی قسمیں نکل آتی ہیں۔ مثلاً ناطق فصل ہے۔ حیوان کے ساتھ شامل ہو کر حیوان کی ایک قسم حیوان ناطق اور دوسری حیوان غیر ناطق حاصل ہو گئی تو انہوں نے مقسم کی تفسیر محصل سے کر دی مگر شارح نے محصل قسم لہ، کہہ کر یہ بتایا کہ ان کی یہ تفسیر غلط ہے۔ اس لئے کہ قید کا ضم کرنا بلائے قسم کو تقسیم کہتے ہیں اور حیوان کے ساتھ جب ناطق کو ضم کیا جاتا ہے۔ تو صرف ایک قسم نکلتی ہے یعنی حیوان ناطق۔ دو قسم حاصل نہیں ہوتیں۔ اس لئے کہ دوسری قسم غیر ناطق کو ضم کرنے کے لئے حاصل ہوتی ہے۔ نہ کہ ناطق کو ضم کرنے سے۔

قولہ الجنس العالی۔ فصل مقوم کا ہونا جنس عالی کے لئے صرف جائز ہے۔ واجب نہیں ہے۔

قولہ وقد امتنع۔ قدیم مناطق نے اس ماہیت کا انکار کیا ہے۔ جو صرف فصل سے مرکب ہو۔ پس ان کے نزدیک جس ماہیت کے لئے فصل مقوم ہوگی۔ اس لئے جنس بھی لازمی طور پر ہوگی۔ مگر شارح اس کے خلاف سابق میں دلیل قائم کر چکے ہیں فتأمل۔

قولہ النوع السافل۔ نوع سافل کے لئے فصل مقوم و فصل مقسم میں سے صرف اول ضروری ہے یعنی فصل مقوم۔ اور ثانی محال ہے۔ یعنی نوع سافل کے لئے کوئی فصل مقسم ہو یہ محال ہے۔ دلیل اول۔ قاعدہ ہے کہ جس کے جنس ہوگی اس کے لئے فصل کا بھی ہونا ضروری ہے تاکہ اس ماہیت کو اس جنس کے دیگر مشارکات سے ممتاز کرے۔

دلیل امر دوم۔ دوسرے دعویٰ کی دلیل یہ ہے کہ جب نوع سافل کے تحت صرف افراد ہوتے ہیں کوئی نوع نہیں ہوتی۔ ورنہ خرابی یہ لازم آئے گی کہ نوع سافل کے بجائے نوع متوسط بن جائے گی۔ اور جب اس کے تحت کوئی نوع سافل نہ ثابت ہوئی تو فصل مقسم کس طرح ہو جائے گی۔ اس لئے کہ فصل مقسم للجنس ہو کرتی ہے۔ اور نوع سافل کے تحت جب نوع نہیں تو جنس بدرجہ اولیٰ نہ ہوگی۔

فكل فصل يقوم النوع العالی او الجنس العالی فهو يقوم السافل لان العالی مقوم للسافل ومقوم المقوم مقوم من غير عكس کلی ای ليس كل مقوم للسافل فهو مقوم للعالی لانه قد ثبت ان جميع مقومات العالی مقومات للسافل فلو كان جميع مقومات السافل مقومات العالی لم يكن بين السافل والعالی فرق وانما قال من غير عكس کلی لان بعض مقوم السافل مقوم للعالی وهو مقوم العالی وكل فصل يقسم الجنس السافل فهو يقسم العالی لان معنى تقسيم السافل تحصيله فی نوع وكل ما يحصل السافل فی النوع يحصل العالی فيه فيكون العالی حاصلًا ایضًا في ذلك النوع وهو معنى تقسيمه للعالی ولا ينعكس کلی ای كل مقسم للعالی مقسمها للسافل لان فصل السافل مقسم للعالی وهو لا يقسم السافل بل يقومه ولكن ينعكس جزئيًا فان بعض مقسم العالی مقسم للسافل وهو مقسم السافل۔

ترجمہ پس ہر وہ فصل جو نوع عالی یا جنس عالی کی مقوم ہے۔ تو پس وہ سافل کے لئے بھی مقوم ہے۔ اس لئے کہ عالی مقوم ہے۔ سافل کے لئے اور مقوم کا مقوم مقوم ہوتا ہے۔ مگر اس کا عکس کلی نہیں ہے۔ یعنی ہر مقوم سافل کا پس وہ مقوم عالی کے لئے۔ لانه ثبت۔ اس وجہ سے کہ ثابت شدہ ہے کہ عالی کے جمیع مقولات وہ سافل کے مقومات ہیں پس اگر سافل کے جمیع مقومات عالی کے لئے مقوم ہوں تو عالی اور سافل کے درمیان فرق باقی نہ رہے گا۔

وانما قال - اور ماتن نے من غیر عکس کھلی " اس لئے کہا ہے کہ بعض سافل کے مقوم پس وہ عالی کے لئے مقوم ہیں۔ (تو کلیت کی نفی سے جزئیت و بعضیت کی نفی ضروری نہیں ہوتی۔)
 وکل فصل یقسم الجنس - اور جو فصل جنس سافل کو تقسیم کرتی ہے۔ تو وہ جنس عالی کو بھی تقسیم کرتی ہے۔ اس لئے کہ سافل کی تقسیم کے معنی ہیں اس کو نوع میں حاصل کرنا۔ اور ہر وہ شئی جو سافل کو نوع میں حاصل کرتی ہے تو وہ عالی کو بھی نوع میں حاصل کر دے گی۔ پس عالی بھی اس نوع میں حاصل ہوگی۔ یہی معنی عالی کی تقسیم کے ہیں اور اس کا عکس کھلی کی نہیں ہے۔ یعنی ہر عالی کا مقسم پس وہ سافل کا مقسم نہیں ہے۔ کیونکہ سافل کی فصل عالی کے لئے مقسم ہوتی ہے۔ اور وہ سافل کو تقسیم نہیں کرتی بلکہ اس کی مقوم ہوتی ہے لیکن جزئی عکس ہے۔ بایں صورت کہ بعض عالی کا مقسم پس وہ سافل کا مقسم ہے۔ اور وہ مقسم سافل ہے۔

تشیہ ہے قولہ لکل فصل - جو فصل نوع عالی یا جنس عالی کے لئے مقوم ہو تو وہ سافل کے لئے مقوم ضرور ہوگی۔ کیوں کہ عالی کا جو مقوم ہوتا ہے وہ درحقیقت نوع عالی کا جز ہو کر رہتا ہے۔ نیز نوع عالی خود بھی نوع سافل کے لئے جز ہوتی ہے۔ اور مشہور قاعدہ ہے کہ جز الجز جز ہے کہ جز کا جز بھی جز ہو کر رہتا ہے مثال کے طور پر ناطق فصل ہے۔ اور انسان کا مقوم ہے مگر حیوان کا مقوم نہیں ہے۔ بلکہ وہ مقسم حیوان ہے۔ کیوں کہ اگر ناطق حیوان کے لئے بھی مقوم ہو تو خرابی یہ لازم آئے گی۔ کہ نوع سافل کی جو خصوصیت باعتبار نوع کے ہے۔ وہ باطل ہو جائے گی۔ حالانکہ طے شدہ ہے کہ نوع سافل تمام انواع سے خاص ہے۔

ضروری بات اس جگہ بھی یاد رکھئے کہ اس جگہ نوع عالی یا جنس عالی کے معنی سابقہ مراد نہیں ہیں۔ (یعنی یہ کہ نوع عالی وہ ہے جس کے اوپر کوئی نوع نہ ہو اور نوع سافل وہ ہے جس کے نیچے کوئی نوع نہ ہو۔ اسی طرح جنس عالی وہ ہے جس کے اوپر کوئی جنس نہ ہو اور جنس سافل وہ ہے جس کے نیچے کوئی جنس نہ ہو بلکہ اس جگہ نوع سے مراد وہ نوع ہے جو کسی بھی نوع کے اوپر ہو خواہ تمام انواع کے اوپر ہو یا بعض کے اوپر ہو۔ اسی طرح سافل سے وہ نوع مراد ہے جو مطلقاً کسی نوع کے نیچے ہو۔ خواہ تمام کے نیچے ہو یا بعض کے نیچے ہو اور بعض کے اوپر ہو۔
 قولہ فلوکان - اگر تمام سافل کے مقوم عالی کے لئے بھی مقوم ہوں گے۔ تو سافل اور عالی کے درمیان کوئی فرق نہ رہے گا۔

اعراض ۱۔ اس جگہ مقوم سے فصل مراد ہے۔ لہذا اس صورت میں اگر عالی کی تمام فصول اور سافل کی جمیع فصول میں اشتراک ہو جائے تو بھی یہ ممکن ہے۔ کہ سافل میں فصل مقوم کے ساتھ ساتھ کوئی ایسا جز بھی ہو جو عالی میں نہ ہو اور اس کی جزر کی وجہ سے دونوں میں باہم فرق باقی رہے

لہذا اتحاد فصول سے عالی و سافل میں اتحاد لازم نہیں آتا۔ کوئی نہ کوئی فرق ضرور باقی رہ جاتا ہے۔ جواب :- عالی کی حقیقت بعینہ وہ ہوتی ہے جو سافل کی حقیقت مع فصل ہوئی ہے۔ اور سافل کی فصل مقوم ہی کے ذریعہ عالی سے امتیاز حاصل ہوتا ہے۔ مثلاً جسم کی حقیقت جوہر اور قابل البعاد ثلاثہ ہے۔ اور جسم قابل البعاد کی وجہ سے جوہر سے ممتاز ہوتا ہے۔ اسی طرح جسم نامی کی حقیقت بعینہ جسم مطلق ہے۔ اور ساتھ میں نامی کی قید کا اضافہ ہے۔ اور جسم نامی مطلق سے صرف نامی کے ذریعہ ممتاز ہوتی ہے۔ لہذا انسان کی حقیقت بعینہ جوہر ہے اور ساتھ میں مقوم فصول بھی منضم ہیں مثلاً قابل البعاد۔ نامی، حساس، متحرک بالارادہ اور ناطق ہونا۔ اگر ان محمول مذکورہ میں سافل اور عالی کو متحد قرار دیدیا جائے۔ تو دونوں کی ماہیت متحد ہو جائے گی۔ فرق باقی نہ رہ جائیگا۔ خلاصہ کلام یہ نکلا کہ نوع سافل اپنی فوق والی نوع اور فصل سے مل کر بنتی ہے۔ اور وہی فصل سافل کو اس کے عالی سے ممتاز بھی کرتی ہے۔ اگر سافل کے ساتھ عالی بھی شریک ہو گئی تو دونوں میں کوئی امتیاز نہ باقی رہ جائے گا۔

قولہ واما قال۔ ماتن نے بغیر عکس کلی کہا ہے۔ یعنی عکس کی نفی میں کلی کی قید لگائی ہے۔ تاکہ معلوم ہو جائے کہ سافل کے جمیع مقومات عالی کے لئے مقوم نہیں ہے۔ بلکہ بعض مقومات سافل عالی کے لئے بھی مقوم ہیں۔ مثلاً انسان نوع سافل ہے جس کے مقومات یہ ہیں۔ ناطق، متحرک بالارادہ حساس نامی وغیرہ۔ اب اگر مذکورہ تمام کے تمام امور مقوم حیوان میں بھی جمع ہو جائیں۔ تو انسان اور حیوان کے درمیان کوئی فرق و امتیاز باقی نہ رہ جائیگا۔

قولہ کل فصل۔ جو سافل کی مقسم ہو وہ عالی کی بھی مقسم ہوتی ہے۔ مگر اس کا عکس کلی نہیں ہے۔ کہ عالی کی تمام کی تمام مقسمات پس وہ سافل کے لئے بھی مقسم ہوں ایسا نہیں ہے۔ مثلاً ناطق حیوان کا مقسم ہے۔ اور یہ جوہر، جسم نامی، جسم مطلق کے لئے بھی مقسم ہے۔ نیز جسم نامی کو تقسیم کرنے والا احساس ہے۔ اور یہی جسم مطلق کا بھی مقسم ہے۔ مگر عالی مقسم سافل کا مقسم نہیں مثلاً جوہر کو قابل البعاد ثلاثہ تقسیم کرتا ہے۔ مگر جسم مطلق کے لئے مقسم نہیں ہے۔ بلکہ بعض مقسم عالی کا پس وہ سافل کے لئے مقسم ہے۔ اس لئے کہ اس کے ساتھ شارح نے کلی کی قید لگا دی ہے۔

قال الرابع في التعريفات المعروفة للشيء هو الذي يستلزم تصورا تصور ذلك الشيء او امتيانه
عن كل ماعداه وهو لا يجوز ان يكون نفس الماهية لان المعروف معلوم قبل المعروف والشيء لا
يعلم قبل نفسه ولا اعم لتصوره عن افادة التعريف ولا اخص بكونه اخفى فهو مساو لها
في العموم والخصوص اقول قد سلف لك ان نظرا المنطق امانى قول الشارح ادنى المحجة و

کل منہما مقدمات یتوقف معرفتہ علیہا ولہا وقع الفراغ عن بیان مقدمات القول شارح
فقد حان ان یشوع۔

ترجمہ ماتن نے فرمایا۔ جو بھی فیصل تعریفات کے بیان میں۔ شئی کا معرف وہ ہے کہ مستلزم
ہو شئی کا تصور اس شئی کے تصور سے (تو جس کا تصور لازم آئے۔ وہ معرف ہے۔ اور
جس سے لازم آئے وہ معرّف ہے۔)

او امتیازنا معن۔ یا اس کا (یعنی معرّف کا) امتیاز کا فائدہ دے اس کے تمام ماسوار سے۔
دھولا بچون۔ اور معرف کے لئے جائز نہیں ہے کہ نفس ماہیت ہو۔ (یعنی معرّف کا عین ہو) ورنہ
لازم آئے گا۔ کہ معرف معلوم ہو جائے معرّف سے پہلے۔ اور شئی اپنے نفس سے پہلے معلوم نہیں
ہوتی۔

ولا اعم۔ اور معرف عام بھی نہ ہو (معرّف سے) اس کے قاصر ہونے کی وجہ سے تعریف کے فائدہ
سے اور اخص بھی نہ ہو۔ کیوں کہ وہ اخفی ہوتا ہے۔

فہو مساو لہ۔ پس نتیجہ یہ نکلا کہ معرف اس کے (یعنی معرّف کے) مساوی ہو عام اور خاص ہونے میں
اقول۔ شارح فرماتے ہیں کہ میں کہتا ہوں کہ پہلے گزر چکا ہے۔ کہ منطقی کی نظر یا قول شارح کی
جانب ہے یا حجتہ میں۔ اور ان دونوں میں سے ہر ایک کے لئے چند مقامات ہیں کہ ان پر اس کی معرفت
موقوف ہے۔

ولہا وقع الفراغ۔ اور جب قول شارح کے مقدمات سے فراغت حاصل ہو گئی۔ تو اب آسان
ہو گیا کہ اس کو شروع کریں (قول شارح کو بیان کریں)

تشکیہ قولہ فی التعریفات۔ تعریف کے متعدد معنی ہیں۔ یا تعریف، یا معرف، یا قول
شارح سب مترادف ہیں۔ اور تعریفات تعریف کی جمع ہے جس سے معرف ہی مراد
لیا گیا ہے۔ تعریف کے معنی مصدری مراد نہیں ہیں۔ کیوں کہ مصدر تثنیہ و جمع نہیں لایا جاتا۔ جب
کہ اس جگہ لفظ التعریفات جمع کا صیغہ مذکور ہے۔

ماتن نے تعریف کا لفظ استعمال کیا ہے۔ معرّف کہا اور نہ قول شارح۔ اس کی وجہ یہ ہے کہ
تاکہ معرف اس تعریف کو بھی شامل ہو جائے۔ جو صرف فصل یا صرف خاصہ سے حاصل ہو ورنہ قول
شارح تو مرکب کو کہتے ہیں۔ تعریف بالخاصہ یا تعریف بالفصل مفرد ہے نہ کہ مرکب۔

پھر ماتن نے جو تعریف معرف کی بیان کی ہے۔ اس پر اشکال ہے۔ یہ تعریف خود معرف پر بھی
صادق آتی ہے۔ اس لئے کہ معرف کے تصور سے معرف کا تصور حاصل ہوتا ہے۔ اسی طرح اگر کسی ماہیت

کا تصور کر لیا جائے تو یہی تصور ماہیت لازم بینہ للماہیت کو بھی مستلزم ہوتا ہے۔ اس لئے یہ تعریف لوازم ماہیت پر بھی صادق آتی ہے۔

جواب: اس اشکال کا جواب، استلزام سے استلزام مطلق مراد نہیں ہے۔ بلکہ مراد یہ ہے کہ علم کا حصول بطریق نظر و فکر ہو۔ ظاہر ہے۔ اعتراض میں ذکر کردہ مثالیں لوازم ماہیت یا خود ماہیت کا تصور بطریق نظر مستلزم نہیں ہوتا۔ لہذا بطریق نظر کی قید سے دونوں تعریف سے خارج ہو گئے۔ قول، دلائل منہما۔ اس مقام پر مقدمات سے قول شارح کے اجزاء مراد ہیں۔ یعنی کلیات غمر جن کو مائن اور شارح دونوں بیان کر چکے ہیں۔ اور اس سے فارغ ہو کر معروف کا بیان شروع کیجنا اور قول شارح کے اجزاء مقدمات ہیں۔ یعنی جنس، النوع، فصل، خاصہ، وغیرہ۔ ان پر مقدمات کا اطلاق بایں معنی کیا گیا ہے۔ کہ یہ مقدمات بمقابلہ حجت ہیں۔

اس موقع پر ایک وہم ہوتا تھا کہ ایسا کیوں نہیں ہو کہ قول شارح اور حجت دونوں کے مقدمات کو ایک مقابلے میں بیان کرتے۔ اس کے بعد دوسرے مقابلے میں قول شارح اور حجت کو بیان کرتے تو شارح نے بتلادیا کہ جب قول شارح کے مقدمات کا ذکر ہو گیا تو تاخیر مناسب نہیں ہے۔ فوراً ہی قول شارح کو لے ہاتھ بیان کر دینا چاہیے۔

فالقول الشارح هو المعروف وهو ما يستلزم تصورا لا تصور الشئ أو امتیانا لا عن کل ما عدا ولا وليس المراد بتصور الشئ تصورا لا بوجه ما ولا لکان الاعمال من الشئ أو الاخص منه معرفا لا لانه قد يستلزم تصورا لا تصور ذلك الشئ بوجه ما ولکان قوله أو امتیانا لا عن کل ما عدا لا مستدرا لکان کل معروف فهو مفید لتصور ذلك الشئ بوجه ما بل المراد بالتصور بکنه الحقیقة وهو الحد النام بالحيوان الناطق فان تصورا مستلزم لتصور حقیقة الانسان وانما قال أو امتیانا لا عن کل ما عدا لا ليتناول الحد الناقص والرسوم فان تصورا انها لا تستلزم تصورا حقیقة الشئ بل امتیانا لا عن جسیع اغیارا۔

ترجمہ پس قول شارح وہ معروف ہے۔ اور معروف وہ کہ جس کا تصور (یعنی معروف کا) شئ کے تصور کو مستلزم ہو۔ اور اس کے امتیاز کو تمام ما سوا سے۔

ولیس المراد۔ اور تصور شئ سے مراد تصور بوجہ ما نہیں ہے۔ ورنہ وہ شئ سے اعم ہو جاتا۔ (یعنی تصور ما اگر معروف ہوگا تو لازم آئے گا کہ معروف عام اور معروف خاص ہے) یا پھر اس کا اخص اس کا

معرف بن جائیگا۔

لانہ یستلزم۔ اس لئے کہ وہ (یعنی اخص کا تصور، تصور بوجہ ما کو مستلزم ہو جاتا ہے۔
ولکان قولہ۔ اور البتہ ماتن کا قول دو امتیازہ عن کل ماعداہ، بے فائدہ ہو جاتا۔ اس
لئے کہ ہر معرف پس وہ اس شئی کے تصور بوجہ ما کو مفید ہے۔

بل المراد۔ بلکہ معرف سے مراد شئی کا تصور اس کی کنہ اور حقیقت کے ساتھ ہونا چاہئے۔ اور
وہ حد تام ہے جیسے الحيوان الناطق۔ کیوں کہ اس کا تصور انسان کی حقیقت کے تصور کو مستلزم ہے
دائماً قال او امتیازہ لا۔ اور ماتن نے جو دو امتیازہ الخ، کہا ہے۔ تو اس کی وجہ یہ ہے کہ
تاکہ معرف کی تعریف حد ناقص اور تمام رسوم کو بھی شامل ہو جائے۔ کیوں کہ ان کا تصور شئی کی
حقیقت کے تصور کو مستلزم نہیں ہے۔ بلکہ تمام ماسوا سے امتیاز کا فائدہ دیتے ہیں۔

تشریح ہے قولہ وهو المعروف۔ تعریف پر دو اشکال ہیں ما تعریف اس سے ہونا چاہئے جو
اعراف اور اشہر ہو۔ جبکہ معرف قول شارح کے مقابلے میں اعراف نہیں ہوتا
بلکہ یوں سمجھ لیجئے کہ قول شارح ہی زیادہ متعارف ہے۔

اشکال دوم۔ قول شارح اور معرف دونوں متحد ہیں۔ لہذا لازم آیا کہ شئی کی تعریف خود شئی
سے کی گئی ہے۔ یعنی شئی کی تعریف لفظ لازم آئی اور یہ فاسد ہے۔

جواب۔ ان دونوں اعتراضات کا یہ جواب دیا گیا ہے کہ قول شارح کی تعریف کا معرف جز
نہیں ہے۔ بلکہ تعریف کے الفاظ یہاں سے شروع ہوتے ہیں۔ وہو یستلزم الخ اور لفظ معرف
صرف قول شارح اور معرف میں اتحاد کو بیان کرنے کے لئے ذکر کیا گیا ہے۔

قولہ والالکان۔ ماتن کے قول تصور شئی سے تصور بوجہ ما مراد نہیں ہے بلکہ بالکنہ مراد ہے
اور ایک خرابی یہ لازم آئے گی کہ مذکورہ تعریف تعریف بالاعم اور تعریف بالاخص کو بھی شامل
ہو جائے گی۔ اور یہ دونوں جائز نہیں ہیں۔

دوسری خرابی یہ لازم آئے گی کہ ماتن کا قول دو امتیازہ عن کل ماعداہ، کی قید بے فائدہ ہو
جائے گی۔ اس لئے کہ جب تصور بوجہ ما مراد ہوگا تو صرف یہ کہہ دینا کافی ہے کہ ما یستلزم تصورہ
تصور الشئی، کہ اس کا تصور شئی کے تصور کو مستلزم ہو۔ تعریف حد ناقص اور رسم ناقص اور رسم تام
سب کو شامل ہو جائے گی۔

قولہ عن جمیع اغیارہ۔ اعتراض یہ ہے کہ حد تام کو چھوڑ کر باقی تمام میں صرف یہ فائدہ حاصل
ہوتا ہے۔ کہ معرف کے تمام افراد کی صورت جامعہ کا تحصیل ہو جائے۔ اور صورت جامعہ ان امور
سے امتیاز کا فائدہ نہیں دیتی جو اس کے ماتحت مندرج ہیں۔ پھر رسم تام، رسم ناقص، اور حد ناقص

پر امتیاز عن جميع الاغيار۔ کیوں کہ صادق ہو سکتا ہے۔
جواب :- جواب اس کا یہ ہے کہ بالفعل امتیاز مراد نہیں ہے۔ بلکہ معرف کو اس مقام پر پہنچنا
دینا کہ اس کے افراد میں سے جو فرد بھی لیا جائے وہ غیر سے ممتاز ہو جائے۔

ثم المعرفة اما ان يكون نفس المعرفة او غيرا لاجاز ان يكون نفس المعرفة بوجوب ان
يكون المعرفة معلوما قبل المعرفة والشئ لا يعلم قبل نفسه فتعين ان يكون غير
المعرفة ولا يخلو اما ان يكون مساويا له او اعم منه او اخص منه او مباينا له لا
سبيل الى انه اعم من المعرفة لانه قاصو عن افادة التعريف فان المقصود من التعريف
اما تصور حقيقة المعرفة او امتيازها عن جميع ما عداها والاعم من الشئ لا يفيد
شيئا منهما۔

ترجمہ

پھر معرف یا بعینہ معرف ہوگا۔ یا اس کا غیر ہوگا۔ جائز نہیں ہے کہ نفس معرف
ہو۔ کیوں کہ واجب ہے کہ معرف ہو معرف سے پہلے۔ اور شئی اپنے نفس سے
پہلے معلوم نہیں ہو سکتی پس متعین ہو گیا کہ وہ غیر معرف ہے۔ یا معرف اس کے مساوی ہوگا
یا اس سے عام ہوگا یا خاص ہوگا۔ یا اس کے مبائن ہوگا۔
لا سبیل الی انہ اعم۔ معرف کا اعم ہونا جائز نہیں ہے۔ بمقا بل معرف کے۔ اس لئے کہ
اعم تعریف کا فائدہ دینے سے قاصر ہے۔ کیوں کہ تعریف سے مقصود یا معرف کی حقیقت کا تصور
ہوتا ہے۔ یا اس کو جمیع ما عدا سے ممتاز کرنا۔ اور اعم من الشئ ان دونوں میں سے
کسی چیز کا فائدہ نہیں دیتا۔

تشریح

قولہ ثم المعرفة۔ شارح کا مقصد اس جگہ یہ بیان کرنا ہے کہ معرف اور
معرف کے درمیان مساوات کا ہونا ضروری ہے۔ معرف عین معرف ہوگا۔ یا
معرف عام ہوگا یا معرف خاص ہوگا۔ یا معرف مبائن ہوگا۔ یا معرف مساوی ہوگا۔ ان میں
صرف مساوی ہونا درست ہے۔ بقیہ تمام احتمالات باطل ہیں۔
قولہ لاجاز۔ معرف کا من کل الوجوه عین معرف ہونا باطل ہے۔ کیوں کہ معرف کا تصور
بحیثیت معرف ہونے کے ضروری ہے کہ اس سے مقدم ہو۔ کیوں کہ معرف کی معرفت کے لئے ہوا
کر تلے۔ اور علت اپنے معلول پر مقدم ہوتی ہے۔ چنانچہ اسی کو شارح نے کہا ہے۔ لان
معرفته المعرفة علة لمعرفة۔ کیوں کہ معرف کا پہچانا معرف کو پہچاننے کے لئے علت

ہے۔ لہذا تقدیم اشیء علی نفسہ لازم آئیگا جو کہ باطل ہے لہذا نفس معروف ہونا معروف باطل ہے۔
 قولہ لاسبیل الی اندہ۔ معروف کا اعم ہونا باطل ہے۔ اس لئے کہ تعریف سے مقصود یا معروف
 کی حقیقت کا پہچاننا ہوتا ہے یا پھر تمام ماسوا سے اس کو ممتاز کرنا مقصود ہوتا ہے۔ جب کہ امر
 اعم ان دونوں میں سے کسی کا فائدہ نہیں دیتا۔ اس لئے کہ اخص کی حقیقت سے کچھ زائد امور عام
 میں پائے جاتے ہیں۔ اس لئے اخص کے امتیاز کا پورا فائدہ حاصل نہ ہوگا۔
 مگر متاخرین نے تعریف بالاعم کو جائز مانا ہے۔ اس لئے کہ تصور بالکذ یا تصور بالوجہ المساوی
 نظری ہوتا ہے۔ نیز تصور بالوجہ الاعم بھی نظری ہوتا ہے۔ لہذا اس کو حاصل کر نیکابھی بیان کرنا ضروری
 ہے۔ کیوں کہ منطق کا مقصد تمام قوانین اکتساب کا بیان کرنا ہے۔

ولا الی اندہ اخص لكونه اخفى لانه اقل وجودا في العقل فان وجود الخاص في العقل
 مستلزم لوجود العام وبما يوجد العام في العقل بدون الخاص وايضا شروط تحقق
 الخاص ومعانداته اكثر فان كل شرط ومعاند للعام فهو شرط ومعاند للخاص
 ولا ينعكس وما يكون شروطه ومعانداته اكثر يكون وقوعه في العقل اقل
 وما هو اقل وجودا في العقل فهو اخفى عند العقل والمعرف لا بد ان يكون اجلي من
 المعروف ولا الی اندہ مبائن لان الاعم والاخص لهما لم يصلحا التعريف مع قربهما الی الشئ
 فالمبائن بالطريق الاولی لانه في غاية البعد عنه فوجب ان يكون المعروف مساويا
 للمعرف في العموم والخصوص فكل ما صدق عليه المعروف وبالعكس۔

ترجمہ اور معروف بمقابلہ معرفت اخص بھی نہیں ہو سکتا۔ کیوں کہ اخص بمقابلہ اعم کے
 زیادہ مخفی (پوشیدہ) ہوتا ہے۔ کیوں کہ اخص کا وجود عقل میں قلیل ہوتا ہے
 اس لئے خاص کا وجود فی العقل وجود عام کے لئے مستلزم ہے۔ اور بسا اوقات عقل میں اعم پایا
 جاتا ہے۔ مگر اخص کا نہیں پایا جاتا۔

وايضاً شروط۔ نیز خاص کے متحقق ہونے کی شرطیں اس کے معاند (موانع) نائد ہیں۔
 اس لئے کہ تمام وہ شرطیں اور موانع جو عام کے ہیں۔ وہ سب خاص کے بھی ہیں۔ مگر اس کا
 عکس نہیں ہوتا ہے۔

وما يكون شروطه۔ اور وہ مفہوم جس کی شرطیں اور اس کے موانع نائد ہوں گی۔ تو
 عقل میں اس کا وقوع کم ہوگا۔ اور جو وجود میں قلیل ہوگا۔ پس وہ عقل کے نزدیک زیادہ

خفی ہوگا۔ اور معرف کے لئے معرف سے زیادہ روشن اور واضح ہونا ضروری ہے۔
 اور معرف شیئی کا مبائن بھی نہیں ہو سکتا۔ اس لئے اعم اور اخص جب کہ تعریف (معرف
 بننے کی) کی صلاحیت نہیں رکھتے باوجود یکہ دونوں (اعم اور اخص) شیئی کے قریب ہوتے ہیں۔ تو
 پس مبائن بدرجہ اولیٰ (معرف نہیں بن سکتا)
 لانہ فی غایۃ البعد۔ اس لئے کہ مبائن ہونے کے ناطے مبائن اپنے مبائن سے انتہائی
 دوری پر ہوتا ہے۔

فوجب ان یکون۔ لہذا نتیجہ یہ نکلا کہ معرف اپنے معرف کے مساوی ہو۔ عموم میں بھی اور
 خصوص میں بھی۔ لہذا پس ہر وہ شیئی (مفہوم) کہ اس پر معرف صادق آتا ہے۔ اس پر معرف
 بھی صادق آئے گا۔ اور اس کا عکس بھی ہے۔ یعنی یہ کہ جس پر معرف صادق آتا ہوگا اس پر معرف
 بھی صادق آئے گا۔

تشبیہ قولہ ولا الی اخص۔ اس جگہ تیسرے احتمال کو شارح نے باطل کیا ہے۔ حاصل
 یہ ہے کہ معرف کا بمقابلہ معرف کے اخص ہونا بھی باطل ہے۔ اس لئے کہ معرف
 کا اجلی و اعرف ہونا ضروری ہے بہ نسبت معرف کے۔ اور واقعہ یہ ہے کہ اخص اخفی ہوتا ہے۔
 بمقابلہ اعم کے۔ اس لئے کہ اول تو اخص کا وجود عقل میں کم ہوتا ہے۔ ان قیودات کی وجہ سے۔
 اور جس کا وجود کم ہوگا وہ خفی ہوتی ہے۔

دوسرے یہ کہ اخص کا تصور اعم کے بغیر نہیں ہو سکتا۔ اور عام کا تصور خاص کے بغیر ممکن ہے
 لہذا اخص اعم سے زیادہ خفی ہوگا۔ اور معرف کو اجلی ہونا چاہئے۔
 قولہ ولا الی انہ۔ اب شارح اس جگہ احتمال چہارم کو بھی باطل کر رہے ہیں کہ جب اعم اور
 قریب ہونے کے باوجود شیئی کا معرف نہیں بن سکتے تو مبائن تو بہت دور ہوتا ہے۔ کس طرح
 معرف بن سکتا ہے۔

قولہ لان الاعم۔ ماتن نے امر مبائن کے معرف نہ ہونے کی کوئی دلیل نہیں بیان کی۔
 حالانکہ مساوی ہونے کا دعویٰ ثابت کرنے کے لئے مبائن کی نفی کرنا ضروری تھا۔ اس کے بغیر
 دعویٰ پورا نہیں ہو سکتا۔

تاویل کا حاصل یہ ہے کہ جب یہ ثابت ہو گیا کہ شیئی کے لئے شیئی سے اعم اور شیئی سے اخص۔
 دونوں ہی معرف نہیں ہو سکتے۔ باوجود یکہ دونوں شیئی سے قریب ہوتے ہیں۔ تو امر مبائن کس
 طرح معرف ہو سکتا ہے۔ جب کہ وہ غایت بعد میں ہوتا ہے۔

قولہ فکل ما صدق علیہ المعلوم۔ اس قضیہ کو کلیہ لاکر شارح نے تعریف کو مکمل ہونا

ظاہر کیا ہے۔ بالفاظ دیگر تعریف جامع اور مانع ہے۔ کیونکہ معرف کے مساوی ہونے کے ساتھ جامع و مانع ہونا شرط ہے اس لئے کہ جب معرف اور معرف میں مساوات پائی جائے گی تو دونوں امور کی جانب سے کل صدق پایا جائیگا۔ اور اس ضمن میں دو قضایا موجب حاصل ہوں گی۔ یعنی کل ماصدق علیہ المعروف صدق علیہ المعروف، ہر وہ امر جس پر معرف صادق ہے اس پر معرف بھی صادق ہے۔ دوسرا قضیہ اس کا عکس ہے۔ یعنی کل ماصدق علیہ المعروف صدق علیہ المعروف، جس امر پر معرف صادق آئیگا اس پر معرف بھی صادق ہوگا۔ ان دونوں سے تعریف جامع و مانع ہو گئی۔ اور ثانی سے جامع للافراد ہو گئی۔ قولہ المعروف لابد۔ چونکہ خاص اخفی ہوتا ہے۔ اور معرف کو اجلی ہونا چاہئے۔ لہذا انھیں معرف نہیں بن سکتا۔

وما وقع فی عبارة القوم من انه لابد ان يكون جامعا وما نعا او مطردا او منعكسا اجمع الى ذلك فان معنى المجمع ان يكون المعروف متناولا لكل واحد من افراد المعرفة بحيث لا يشذ منه فردو هذا المعنى ملازم للكلية الثانية القائلة كل ماصدق عليه المعروف صدق عليه المعروف ومعنى المنع ان يكون بحيث لا يدخل عليه شئ من اعيان المعرفة وهو ملازم للكلية الاولى والاطراد الثلاثة في الثبوت اى متى وجد المعرفة وجد المعرفة وهو عين الكلية الاولى والانعكاس الثلاثة في الانتفاء اى متى انتفى المعرفة وهو ملازم للكلية الثانية فانه اذا صدق قولنا كل ماصدق عليه المعروف صدق عليه المعروف وكل مالم يصدق عليه المعروف لم يصدق عليه المعروف وبالعكس۔

ترجیمہ

اور جمہور منطق کی عبارت میں جو اس طرح آیا ہے یعنی مذکور ہے۔ کہ وہ (یعنی تعریف) کے لئے ضروری ہے کہ وہ جامع و مانع ہو۔ نیز مطرد ہو (سب کو شامل ہو) اور منعکس ہو۔ (صدق جابنین سے پایا جائے)۔

راجع الی ذلک۔ مذکورہ عبارت بھی اسی طرح رائج ہے۔ (یعنی دونوں کا مطلب تقریباً ایک ہی ہے۔)

فان معنى المجمع۔ اس لئے کہ جامع ہونے کے معنی ہیں کہ دو معرف معرف کے تمام افراد میں سے ہر ہر فرد کو شامل ہو۔ اس طور پر کہ کوئی ایک فرد بھی اس سے خارج نہ ہو۔

وهذا المعنى۔ اور معنی کلیہ ثانیہ کے لئے لازم ہیں۔ جس کا مفہوم ہے۔ کل ماصدق علیہ المعروف صدق علیہ المعروف۔ اور منع کے معنی (یعنی تعریف کے مانع ہونے کا معنی) یہ ہیں کہ تعریف اس

طور پر ہو کہ کوئی فرد معرف کے افرادِ غیر میں سے اس کے اندر داخل ہو اور شامل نہ ہوں
 وہ ملازم للکلیۃ الاولیٰ - اور یہ معنی اول کلیہ کے لئے لازم ہیں۔
 والافراد والتلازم - اور جہاں تک تعریف کے مطرود اور تلازم ہونیکا تعلق ہے۔ یعنی یہ کہ جب
 معرف پایا جائیگا تو معرف بھی پایا جائیگا یہ بعینہ اول کلیہ کا مفہوم ہے۔
 والانعکاس والتلازم - اور تعریف کی نفی میں عکس اور تلازم کا صدق یعنی یہ کہ جب معرف نہ
 پایا جائے تو یہ مفہوم کلیہ ثانیہ کے لئے لازم ہے۔ کیوں کہ جب ہمارا یہ قول صادق آئیگا کہ ”کل
 ما یصدق علیہ المعروف صدق علیہ المعروف“ تو یہ قول بھی صادق ہوگا۔ کہ ”کل ما صدق علیہ المعروف
 صدق علیہ المعروف“ وبالعکس۔

تشکیہ قولہ وما وقع۔ اہل منطق کا یہ قول کہ تعریف کے لئے ضروری ہے کہ وہ جامع و مانع
 اور مطرود ہو۔ نیز منعکس بھی جانیں سے صادق آئے۔ یہ کوئی جداگانہ بات نہیں ہے
 بلکہ یہی بات مساوات کی شرط کے بیان میں ہم نے بھی کی ہے۔

اس لئے کہ کسی تعریف کے جامع ہونے کا مطلب یہ ہوتا ہے کہ معرف معرف کے تمام افراد کو
 شامل ہو۔ اور تعریف کے منعکس ہونے کا مطلب بھی یہی ہے۔ اور تعریف کے مانع ہونے کا مطلب یہ
 ہے کہ معرف میں غیر معرف داخل نہ ہو۔ نیز مطرود بھی اسی کو کہا جاتا ہے۔ کہ تمام افراد معرف کو
 شامل ہو۔ کوئی فرد اس سے خارج نہ ہو۔

قولہ فانہ اذا صدق۔ جب کل ما صدق علیہ المعروف صدق علیہ المعروف، صادق ہوگا۔ تو
 اس کی نفی یعنی دو کل ما لم یصدق علیہ المعروف لم یصدق علیہ المعروف بھی صادق ہوگی۔ اس لئے
 کہ موجبہ کلیہ ثانیہ متقدمین کے طرز پر اول موجبہ کلیہ کا عکس نقیض ہے۔ اور عکس نقیض قضیہ
 کو لازم ہوتی ہے۔ اور بالعکس سے مراد یہ ہے کہ دو اذا صدق کل ما لم یصدق علیہ المعروف لم
 یصدق علیہ المعروف یعنی جب ہمارا یہ قول صادق ہو کہ ہر وہ شے جس پر معرف صادق نہ ہوگا۔ اس
 پر معرف بھی صادق نہ ہوگا۔ تو ہمارا یہ قول بھی صادق ہوگا کہ کل ما یصدق علیہ المعروف یصدق
 علیہ المعروف، اس صورت میں دونوں جانب سے صدق پایا گیا۔ اور ملازم کلیہ ثابت ہو گیا
 اور شارح نے یہی کہہ رکھ دیا تھا کہ وہ ملازم للکلیۃ۔ الخ

قال ویسمی حدًا ما ان کان بالجنس والفصل القریبین وحدًا ناقصًا ان کان بالفصل
 القریب وحدًا اوبہ وبالجنس البعید وسماتًا ما ان کان بالجنس القریب والخاصة
 وسماتًا ناقصًا ان کان بالخاصة وحدًا اوبہا وبالجنس البعید اقول المعروف اما حدًا

رسم وکل منهما اما تام او ناقص فہذا اقسام اربعۃ فالحد التام ما یترکب من الجنس والفصل القریبین کتعریف الانسان بالحيوان الناطق اما تسمیۃ حد اقلانہ فی اللغة المنع ولا شتمالہ علی الذاتیات مانع عن دخول الاغیار الاجنبیۃ فیہ واما تسمیۃ تاما فلذکر الذاتیات فیہ بتمامہا والحد الناقص ما یکون بالفصل القریب وحده او به وبالجنس البعید کتعریف الانسان بالناطق او بالجسم الناطق اما انہ حد فلہا ذکرنا واما انہ ناقص فلحدث بعض الذاتیات عنہ والرسم التام ما یترکب من الجنس القریب والخاصۃ کتعریفہ بالحيوان الضاحک اما انہ رسم فلان رسم الدار اثرہا ولہا کان تعریفہ بالخارج اللایزم الذی ہواثر من اثار الشئ فیکون تعریفہ بالاثرو اما انہ تاما فلشمائہ الحد التام من حیث انہ وضع فیہ الجنس القریب وفید بامر یختص بالشئ والرسم الناقص ما یکون بالخاصۃ وحدها او بہا وبالجنس البعید کتعریفہ بالضاحک او بالجسم الضاحک واما کونہ رسما فلہا مروا اما کونہ ناقصا فلحدث بعض اجزاء الرسم التام عنہ۔

ترجمہ

ما تن نے فرمایا۔ نام حد تام رکھا جاتا ہے۔ اگر جنس قریب اور فصل قریب سے مرکب ہو۔ اور حد ناقص نام رکھا جاتا ہے۔ اگر مرکب ہو صرف فصل قریب سے یا اس سے اور جنس بعید سے مرکب ہو۔ اور رسم تام نام رکھا جاتا ہے۔ اگر مرکب ہو جنس قریب اور خاصہ سے۔ اور رسم ناقص نام رکھا جاتا ہے اگر صرف خاصہ سے یا خاصہ اور جنس بعید سے مرکب ہو۔ اقول۔ شارح کہتے ہیں۔ میں کہتا ہوں کہ معرف یا حد ہوگا یا رسم ہوگا۔ اور ہر ایک ان دونوں میں سے یا تام ہوگا یا ناقص ہوگا۔ پس چار اقسام ہیں۔ پس حد تام وہ معرف ہے جو جنس اور فصل قریب سے مرکب ہو جیسے انسان کی تعریف الحيوان الناطق سے کرنا۔

بہر حال اس کا نام حد رکھنا تو اس وجہ سے ہے کہ حد کے معنی لغت میں منع کے آتے ہیں۔ اور چونکہ ذاتیات پر مشتمل ہوتی ہے۔ اس لئے اجنبی اور غیر کے داخل ہونے سے مانع ہوتی ہے واما تسمیۃ تاما۔ اور بہر حال اس کا نام تام رکھنا تو اس وجہ سے ہے کہ اس میں ذاتیات تمام کی تمام ذکر کر دی جاتی ہیں۔

اور حد ناقص وہ معرف ہے جو صرف فصل قریب سے یا فصل قریب اور جنس بعید سے مرکب ہو۔ جیسے انسان کی تعریف ناطق سے کرنا یا جسم ناطق سے کرنا۔

امانہ حد۔ بہر حال اس کا حد ہونا تو اس لئے ہے کہ اس سے بعض اجزاء ذاتیہ کو حذف کر دیا جاتا ہے۔

والرسم التام۔ اور رسم تام وہ معروف ہے۔ جو جنس قریب اور خاصہ سے مرکب ہو جیسے اس (انسان کی) تعریف کرنا حیوان مضاحک سے۔

بہر حال اس کا رسم ہونا تو اس لئے ہے کہ دار رسم اس کا اثر ہوتا ہے۔ یعنی رسم دار نشان مکان کو کہتے ہیں۔ اور جب کہ یہ تعریف اس خارج کی گئی ہے۔ جو اس کے لئے لازم ہے۔ اور لازم شئی کے آثار میں سے ایک اثر کا نام ہے۔ یعنی نشانات میں سے ایک نشان کا نام ہے۔ پس یہ تعریف بالا اثر ہوئی۔

وامانہ تام۔ بہر حال یہ کہ رسم تام ہے۔ تو اس لئے کہ یہ حد تام کے مشابہ ہے۔ اس حیثیت سے کہ اس میں جنس قریب کو رکھا گیا ہے۔ اور مقید کی گئی ہے ایسے امر سے کہ جو اس کے ساتھ مختص ہے۔ اور رسم ناقص وہ معروف ہے۔ جو صرف خاصہ سے مرکب ہو یا اس سے (یعنی خاصہ سے) اور جنس بعید سے مرکب ہو۔ جیسے اس کی (انسان کی) تعریف مضاحک سے کرنا یا جسم مضاحک سے کرنا۔

اما کوئلہ رسما۔ اور بہر حال اس کا نام رکھنا تو اس لئے ہے کہ جیسا گذر گیا ہے۔ اور بہر حال اس کا ناقص ہونا تو اس وجہ سے ہے کہ اس سے رسم تام کے بعض اجزاء کو حذف کر دیا جاتا ہے۔

تشریح قولہ حد اتاما۔ پہلے ماتن و شارح نے معروف کی تعریف بیان کی۔ پھر اس کے شروط کا ذکر کیا۔ ان دونوں سے فارغ ہونے کے بعد اب اقسام معروف کا تذکرہ

شروع کیا ہے۔ اور کہا کہ معروف چار ہیں۔ حد تام۔ حد ناقص۔ رسم تام۔ رسم ناقص۔ ان میں سے حد ہونے کا دار و مدار ذاتیات پر ہے۔ اور رسم ہونے کا دار و مدار غیر ذاتیات پر ہے۔ یعنی عوارض پر ہے۔ اور ان دونوں کے نام ہونے کا دار و مدار جنس قریب پر ہے کہ اگر ان کے ساتھ جنس قریب شامل ہے تو تام ورنہ ناقص ہے۔

اس تمہید سے معلوم ہو گیا کہ حد تام کی صرف ایک ہی صورت نکل سکتی ہے۔ اور یہ کہ معروف جنس قریب اور فصل قریب سے مرکب ہو تو وہ حد تام ہوگا۔ جیسے انسان کی تعریف میں المیوان الناطق کہنا اسی طرح رسم تام کی بھی صرف ایک ہی صورت نکلتی ہے۔ اور وہ یہ کہ معروف جنس قریب اور خاصہ سے مرکب ہو۔ مگر حد ناقص کی دو صورتیں نکلتی ہیں۔ اول صرف فصل قریب سے مرکب ہو۔ دوم فصل قریب اور جنس بعید سے مرکب ہو۔ جیسے انسان کی تعریف صرف ناطق سے کرنا یا جسم ناطق سے کرنا۔

اسی طرح رسم ناقص کی بھی دو صورت نکلیں گی۔ اول صورت صرف خاصہ سے یا خاصہ اور جنس بعید سے مرکب ہو۔ جیسے انسان کی تعریف یہ ہے کہ الضاحک کہنا۔ یا جسم ضاحک کہنا۔
قولہ فالحد التام۔ حد تام کی تعریف یہ ہے کہ جو معرف جنس قریب اور فصل قریب سے مرکب ہو وہ حد تام ہے۔ جیسے انسان کی تعریف الحيوان الناطق سے کرنا۔

اعظم اخص :- ایک چیز کم از کم دو یا چند امور امتساویہ سے مرکب ہو۔ یا ایسے اجزاء سے مرکب ہو جو آپس میں ایک دوسرے پر محمول نہ ہوتے ہوں۔ جیسے البیت اس کے اجزاء سقف و جدران وغیرہ ہیں۔ ان پر حد کی تعریف صادق نہیں آتی حالانکہ اجزاء حقیقہ سے ہی ترکیب ہوتی ہے۔

جواب ۱۔ جو شئی امور متساویہ سے مرکب ہو اس کو حد کہا جاتا ہے۔ مگر ایسی کوئی حقیقت خارج میں نہیں پائی جاتی۔ لہذا اس کا اعتبار ساقط ہے۔ اور اجزاء غیر محمولہ میں مناطق کے درمیان خود اختلاف موجود ہے۔ بعض نے اجزاء حد میں نہ حمل کی شرط لگائی ہے۔ اور بعض نے نہیں۔ جن لوگوں نے حمل کی قید لگائی ہے۔ ان کے نزدیک شئی کے اجزاء خارجیہ کے جو لوازم ہوں گے۔ ان سے تحدید ہو سکے گی۔ لہذا اس کو رسم کہا جائیگا نہ کہ حد۔ اور جن لوگوں نے حمل کی شرط نہیں لگائی ان کے نزدیک ہو سکتی ہے۔ مگر اس قسم کی تعریفات کو نظر انداز کر دیا جاتا ہے۔ حالانکہ ان کا پایا جانا کبھی کبھی ہوتا ہے یعنی نادریں۔

قولہ تسمیۃ حد ۱۔ آپ نے پڑھا ہے کہ شارح نے ہر قسم کی وجہ تسمیہ ساتھ ساتھ بیان کر دی ہے۔ اور وہ یہ ہے کہ حد کو حد کہنے کی وجہ یہ ہے کہ حد کے معنی لغت میں روکنے کے آتے ہیں اور وہ معرف جو ذاتیات سے مرکب ہو۔ وہ معرف میں غیر معرف افراد کو داخل ہونے سے منع کر دیتا ہے۔ اس لئے اس کو حد کہتے ہیں۔

دوسری وجہ یہ بھی ہو سکتی ہے کہ حد کے معنی انتہاء کے بھی ہیں۔ اور نہایت کو قسم کے پہچانے میں دخل ہے۔

اور حد کو تام اس لئے کہتے ہیں کہ یہ ذاتیات کو جامع ہے۔ یا پھر دوسرے الفاظ میں یہ سمجھئے کہ تام بمعنی کامل ہے۔ یعنی جب معرف جنس قریب پر مشتمل ہو۔ تو وہ حد اور رسم کو پورا کر دیتا ہے یعنی کامل کر دیتا ہے۔ یا اس لئے تام نام رکھا جاتا ہے۔ کہ نہایت کی معرفت میں تام ہے۔ اور حد ناقص میں چونکہ جنس قریب نہیں پائی جاتی۔ اس لئے وہ بعض ذاتیات سے خالی ہونے کی وجہ سے ناقص ہوئی۔ اس لئے اس کو حد ناقص کہتے ہیں۔

قولہ ہولامشتمالہ۔ اشکال اگر کوئی شئی ذاتیات پر مشتمل ہو تو ضروری نہیں ہے کہ وہ ذلول غیر سے مانع بھی ہو۔ مثلاً انسان کی تعریف میں اگر جسم نامی حساس کہا جائے تو یہ تعریف ذاتیات

چنانچہ اس اشکال کی وجہ سے میر صاحب نے کہا ہے۔ ذاتیات کے ساتھ جمیع ذاتیات کی قید لگانا ضروری ہے۔ تاکہ غیر کے داخل ہونے سے مانع ہو سکے۔
 قولہ واما اندہ باسم۔ رسم نام رکھنے کی وجہ یہ ہے کہ رسم کے معنی لغت میں نشان اور اثر کے ہیں۔ اور خاصہ شئی شئی کے آثار میں سے ہے۔ اور تعریف جو نیک اثر سے کی گئی ہے۔ لہذا اس کا نام رسم رکھا گیا ہے۔

لا يقال ههنا اقسام اخروهي التعريف بالعرض العام مع الفصل او مع الخاصة او بالفصل مع الخاصة لاننا نقول انما اعتبر هذه الاقسام لان الغرض من التعريف اما التمييز او الاطلاع على الذاتيات والعرض العام لا يفيد شيئاً منها فلا فائدة في ضمه مع الفصل او الخاصة واما المركب من الفصل والخاصة فالفصل فيه يفيد التمييز والاطلاع على الذاتيات فلا حاجة الى ضمه الخاصة اليه وان كانت مفيدة للتمييز لان الفصل افادته مع شئى اخر وطريق المحصر في الاقسام الاربعة ان يقال التعريف اما بمجرد الذاتيات او لا فان كان بمجرد الذاتيات فاما ان يكون بجميع الذاتيات وهو الحد التام او ببعضها وهو الحد الناقص وان لم يكن بمجرد الذاتيات فاما ان يكون بالجنس القريب والخاصة وهو الرسم التام او بغير ذلك وهو الرسم الناقص.

ترجمہ اور اعتراض نہ کیا جائے کہ اس جگہ دوسری قسمیں بھی نکلتی ہیں۔ اور وہ تعریف اگر ناعرض عام سے منع فصل کے یا مع خاصہ کے یا تعریف کرنا فصل سے منع خاصہ کے۔ اس لئے کہ ہم جواب دیں گے کہ مناطہ نے ان اقسام آخر کا اعتبار اس وجہ سے نہیں کیا ہے کہ تعریف سے عرض یا تميز دینا ہوتا ہے۔ (یعنی دوسری اقسام سے ممتاز کرنا) اور یا ذاتیات کی اطلاع دینا مقصود ہوتا ہے۔

والعرض العام لا يفيد شيئاً۔ اور عرض عام ان دونوں میں سے کسی ایک کا بھی فائدہ نہیں دیتا۔ لہذا اس کو فصل کے ساتھ (خاصہ کے ساتھ) ضم کرنے میں کوئی فائدہ نہیں دیتا۔
 واما المركب من الفصل والخاصة۔ اور بہر حال اس کا مرکب ہونا یعنی تعریف کا مرکب ہونا فصل اور خاصہ سے۔ تو فصل اس میں امتیاز اور اطلاع ذاتی کا فائدہ دیتی ہے۔ پس اس کے ساتھ خاصہ کو اس کی طرف ضم کرنے کی کوئی حاجت نہیں ہے۔

وان كانت مفيدة۔ اور اگر وہ یعنی فصل اگر تميز کے لئے فائدہ دیتی ہے۔ اس لئے کہ فصل افادہ مع شئی آخر کا نام ہے۔

وطریق الحصر۔ اور معرف کو چار حصوں میں صحر کا طریقہ یہ ہے کہ کہا جائے۔ کہ تعریف صرف ذاتیات سے ہوگی یا نہیں۔ پس اگر محض ذاتیات سے تعریف ہو تو پس یا تعریف جمیع ذاتیات سے ہوگی۔ تو وہ حد تام ہے۔ یا بعض ذاتیات سے ہوگی۔ تو وہ حد ناقص ہے۔ اور اگر خالص ذاتیات سے نہ ہو تو پس یا جنس قریب اور خاصہ سے ہوگی۔ تو وہ رسم تام ہے۔ یا اس کے علاوہ سے ہوگی تو وہ رسم ناقص ہے۔

تشکیہ قولہ لا ینقال۔ اس موقع پر اعتراض کیا گیا ہے۔ کہ مناطہ تعریف کو صرف چار پر صحر کرتے ہیں۔ حالانکہ تعریف ان کے علاوہ سے بھی ہو سکتی ہے۔ اور اقسام ان کے علاوہ بھی ہیں۔ مثلاً ایک صورت تو یہ ہے کہ تعریف مرکب ہو عرض عام اور فصل سے جیسے انسان کی تعریف میں ماشی ناطق کہنا۔ دوم تعریف مرکب ہو عرض عام اور خاصہ سے جیسے انسان کی تعریف میں ماشی ضاحک کہنا۔ سوم تعریف فصل اور خاصہ سے مرکب ہو جیسے انسان کی تعریف میں ناطق کاتب کہنا وغیرہ۔

جواب۔ تعریف سے عرض یہ ہوتی ہے کہ معرف اپنے ماسوا تمام افراد سے ممتاز ہو جائے یا پھر یہ مقصد ہوتا ہے کہ ذاتیات پر اطلاع ہو جائے۔ ان دونوں مقصد کے پیش نظر رکھ کر غور فرمائیں تو معلوم ہوگا کہ عرض عام سے دونوں میں سے کوئی مقصد حاصل نہیں ہو سکتا۔ اس لئے کہ عرض عام مختلف ماہیتوں کو عارض ہوتا ہے۔ اس لئے امتیاز کا فائدہ نہیں دے سکتا۔ اور چونکہ عرض عام ماہیت سے خارج ہوتا ہے۔ اس لئے اس سے ذاتی پر اطلاع بھی حاصل نہیں ہو سکتی۔ اس لئے کہ اگر عرض عام کو فصل یا خاصہ کے ساتھ ضم کر کے تعریف کریں تو دونوں مقاصد میں سے کوئی مقصد حاصل نہیں ہوگا۔ البتہ وہ تعریف جو مرکب ہو فصل قریب اور خاصہ سے تو اس میں فصل قریب کے ذریعہ امتیاز بھی حاصل ہو جاتا ہے۔ اور ایک ذاتی پر اطلاع بھی۔ اس لئے خاصہ کی ضرورت نہیں ہے۔ خلاصہ یہ نکلا کہ مذکورہ تینوں صورتوں میں چونکہ تعریف کا مقصد پورا نہیں ہوتا۔ اس لئے اہل منطق نے ان کا اعتبار نہیں کیا۔

قولہ اما الاطلاع۔ صرف فصل سے تعریف کرنے کی صورت میں ذاتیات سے اطلاع یا بی کا مقصد پورا نہیں ہوتا۔ اسی طرح تعریف میں ذاتیات کو لایا جاتا ہے۔

ایک سوال۔ اگر تعریف کا مقصد ہی ہے یعنی ذاتیات کی اطلاع اور ماسوا سے امتیاز تو یہ فائدہ جنس سے بھی حاصل ہو جاتا ہے۔ لہذا لفظ جنس سے تعریف درست ہونا چاہئے۔ حالانکہ ایسا نہیں ہے۔ پس حق یہ ہے کہ تعریف کا مقصد جمیع ذاتیات پر اطلاع یا بی ہے۔ اور امتیاز جمیع ماعداء سے اور یا پھر بعض ذاتیات پر اطلاع یا بی مکمل امتیاز کے علاوہ۔

قولہ والعرض العام لا یفید۔ عرض عام امتیاز کا فائدہ نہیں دیتا۔ ورنہ ذاتیات پر اطلاق کا ہی فائدہ دیتا ہے۔ اس پر میر صاحب نے لکھا ہے کہ شئی کا تمیز کبھی جمیع ماعدار سے امتیاز کا فائدہ دیتا ہے۔ اور کبھی بعض ماعدار سے اور عرض عام جمیع ماعدار سے امتیاز کا فائدہ اگرچہ نہیں دیتا مگر بعض ماسوا سے امتیاز کا فائدہ تو بہر حال دیتا ہے۔ اس لئے تعریف میں عرض عام کا بھی اعتبار ہونا چاہئے اور وہ تعریف جو عرض اور خاصہ سے مرکب ہو اس کو رسم ناقص کے تحت داخل ماننا چاہئے۔ اسی طرح فصل قریب سے اگرچہ امتیاز حاصل ہو جاتا ہے۔ مگر فصل و خاصہ سے مل کر امتیاز تام حاصل ہوتا ہے۔ اس لئے کہ صرف فصل سے تو فقط ذاتیات میں امتیاز حاصل ہوگا۔ مگر فصل قریب اور خاصہ سے ذاتی اور عرضی ہر دو سے امتیاز حاصل ہوں گے۔ اس لئے رسم ناقص فصل اور خاصہ سے بھی مرکب ہونا چاہئے۔ اسی طرح عرض عام اور خاصہ سے۔ اور عرض عام اور فصل سے جو تعریف مرکب ہوگی۔ وہ بھی کامل ہوگی بمقابلہ صرف تعریف بالفصل اور تعریف بالخاصہ کے۔

قولہ وطریق المحصی۔ معرف کی اقسام کو حصر کرنے کا طریقہ یہ ہے کہ تعریف محض ذاتیات سے ہوگی۔ یا نہیں۔ اگر تعریف صرف ذاتیات سے ہے تو وہ جمیع ذاتیات سے ہے یا بعض ذاتیات سے۔ اگر تمام ذاتیات سے تعریف مرکب ہے۔ تو وہ حد تام ہے۔ اور اگر بعض ذاتیات سے مرکب ہے تو وہ حد ناقص ہے۔ اور اگر ذاتیات سے نہ ہو تو یا جنس قریب اور خاصہ سے مرکب ہوگی۔ تو اس کو رسم تام کہتے ہیں۔ اور اگر اس کے علاوہ سے مرکب ہے تو وہ رسم ناقص ہے۔

آپ نے کلیات کی پانچ اقسام پڑھی ہیں۔ اگر ان کے ساتھ جنس قریب جنس بعید اور فصل قریب و فصل بعید کا بھی اعتبار کر لیا جائے۔ تو کلیات پانچ سے بڑھ کر سات ہو جاتی ہیں۔ اس کے بعد دیکھئے کہ معرف بسیط ہے یا غیر بسیط۔ اگر معرف بسیط ہے تو اس کی سات صورتیں ہیں ان میں سے دو درست ہیں۔ پانچ صورتیں غلط ہیں۔ اور اگر معرف غیر بسیط ہے تو اس کی ترکیب دو سے ہوئی ہے۔ تین سے چار سے اور پانچ اجزاء سے اس طرح عقلی طور پر اس کی تقریباً انچاس صورتیں نکل آتی ہے۔ جن میں سے بعض بسیط اور بعض مرکب ہیں۔

قال ويجب الاحتراز عن تعريف الشيء بما يساويه في المعرفة والجهالة كتعريف الحركة بما ليس بسكون والزوج بما ليس بفرود وعن تعريف الشيء بما لا يعرف الابه سواء كان بمرتبة واحدة كما يقال الكيفية ما بها يقع المشابهة اتفاق في الكيفية او بمراتب كما يقال الاثنان زوج اول ثم يقال الزوج الاول هو المنقسم بمساويين ثم يقال المتساويان هما الشيئان اللذان لا يفضل

احدہما علی الآخر ثم یقال الشیئان ہما الاثنان ویجب ان یحتوزن عن استعمال الفاظ غریبہ وحشیۃ عنیظا ہرۃ الدلالة بالقیاس الی السامع لکونہ مفوتا للغرض اقول اخذ ان یمین وجوہ اختلال التعریف یحتوزن عنہا۔

ترجمہ

ماتن نے فرمایا۔ امتراز واجب ہے شئی کی تعریف اس کے مساوی کے ذریعہ کرنے سے۔ وہ مساوی جو معرفت اور جہالت میں مساوی ہو۔ یعنی تعریف بالمساوی درست نہیں ہے۔ جیسے حرکت کی تعریف دو مالیں بساکن،، سے کرنا۔ اور زوج ہے جو فرد نہ ہو۔ اسی طرح شئی کی تعریف اس چیز سے کرنا جو پہچانی نہ جائے مگر اسی سے برابر ہے کہ ایک ہی مرتبہ میں ہوں جیسے کہا جاتا ہے کیفیت وہ ہے جس کے ذریعہ مشابہت حاصل ہو۔ پھر کہا جائے کہ مشابہت کیفیت میں اتفاق کو کہتے ہیں۔

او بعد اتب۔ یا چند مراتب میں ہو۔ جیسے کہا جاتا ہے کہ اثنان زوج اول،، دو کا عدد زوج اول ہے۔ پھر کہا جائے کہ زوج اول یہ ہے جو دو برابر حصوں میں منقسم ہو۔ پھر کہا جائے متساوی وہ دو چیزیں ہیں جن میں سے ایک دوسری پر فضیلت نہ رکھتی ہو۔ پھر کہا جائے شیئان اثنان ہے ویجب ان یحتوزن۔ اور یہ بھی ضروری ہے کہ تعریف میں الفاظ غریبہ کے استعمال سے پرہیز کیا جائے جو وحشت پیدا کرنے والے ہوں۔ اور معنی پر ظاہر الدلالة نہ ہوں سامع کے اعتبار سے (امتراز اس لئے ضروری ہے۔) کہ یہ مقصد کوفوت کرنے والا ہے۔

اقول۔ شارح فرماتے ہیں کہ میں کہتا ہوں ماتن نے اب یہاں سے تعریف میں خلل پیدا کرنے والے اسباب کا بیان شروع کیا ہے۔ تاکہ آئندہ ان سے امتراز کیا جائے۔

تشریح

قولہ فی المعرفة والجهالة۔ ماتن نے اس قید سے ایک اعتراض کو دور کیا ہے۔ وہ یہ کہ سابق میں بیان کیا گیا ہے۔ کہ معرفت اور معرفت دونوں مساوی ہونا چاہئے۔ یعنی تعریف بالمساوی کو جائز کہا ہے اور اس جگہ اس کی نفی کر رہے ہیں

جواب۔ سابق میں مساوات کی قید لگانے سے مراد یہ تھی کہ دونوں صدق میں مساوی ہوں۔ اور اس جگہ معرفت و جہالت میں مساوات مراد ہے یعنی معرفت اور معرفت معرفت و جہالت میں دونوں کے برابر نہ ہوں۔ جیسے ایک شخص یہ جانتا ہے کہ کرکدن اور فیل کے بارے میں صرف اتنا جانتا ہے کہ یہ دونوں حیوان ہیں تو اس شخص کے سامنے کرکدن کی تعریف میں یہ کہنا کہ کرکدن ہاتھی کے مشابہ ہے۔ درست نہیں ہے۔ اس لئے معرفت و جہالت میں فیل و کرکدن اس کے نزدیک دونوں مساوی ہیں۔ وہ جس طرح کرکدن سے ناواقف ہے۔

اسی طرح وہ فیل کو بھی نہیں جانتا۔
 قولہ اخذ ان یسین۔ ماتن نے وجہ فعل کا بیان اس لئے کیا تھا کہ لوگ اس سے پرہیز
 کریں۔ مگر شارح نے بیان کیا کہ ان چند امور سے احتراز ضروری ہے ماتن اور شارح کے
 بیان میں اتنا فرق واقع ہو گیا ہے۔

وهی اما معنویة اولفظیة اما المعنویة فمنها تعریف الشئ بما یساویة فی المعرفة
 والجهالة ای يكون العلم باحدهما مع العلم بالآخرۃ والجهل باحدهما مع الجهل الآخر۔
 كتعریف الحركة بما ليس بسكون فانهما فی المرتبة الواحدة من العلم والجهل فمن علم
 احدهما علم الآخر ومن جهل احدهما جهل الآخر المعرفة يجب ان يكون اقدم معرفة
 لان معرفة المعروف علة لمعرفة المعروف والعلة مقدمة على المعلول ومنها تعریف الشئ بما يتوقف
 معرفته عليه اما بمرتبة واحدة ويسمى دوسرا مصرحا واما بمراتب ويسمى دوسرا مضمرا او مثالهما
 فی الكتب واما الاعلاط اللفظیة فانما يتصور اذا حال الانسان التعریف لغيره وذلك بان يستعمل
 فی التعریف الالفاظ غیر ظاهرة الدلالة بالنسبة الى ذلك الغير فيغوص غرض التعریف لاستعمال
 الالفاظ الغریبة الوحشیة مثل ان يقال النار اسطقس فوق الاسطقسات واستعمال الالفاظ
 المجازیة فان الغالب مباداة المعانی الحقیقة الى الفهم واستعمال الالفاظ المشتركة فان الاشتراك
 محل بغير المعنی المقم لعدم كون للسامع علم بالالفاظ الوحشیة وکان هنالك قرينة دالة
 على المراد جازنا استعمالها فیہ۔

ترجمہ اور وہ یا تو معنوی ہوگا یا لفظی ہوگا۔ اور بہر حال معنوی تو ان میں سے شئی کی تعریف اس کے
 اس مساوی سے کرنا ہے۔ جو معرفت اور جہالت میں اس کے برابر ہو یعنی ان میں سے ایک
 کا علم دوسرے کے علم کے ساتھ ہو اور ان میں سے ایک سے جاہل ہونا دوسرے کے جہل کے ساتھ ہو۔
 جیسے حرکت کی تعریف دوسرا ایسے سکون سے کرنا (یعنی وہ چیز جو ساکن نہ ہو) کیوں کہ یہ دونوں علم و جہل
 کے ایک ہی درجہ میں ہیں۔ پس جو ایک سے واقف ہوگا دوسرے سے بھی واقف ہوگا اور جو شخص ایک سے
 ناواقف ہوگا وہ دوسرے سے بھی ناواقف ہوگا۔

والمعرف يجب ان يكون اقدم۔ حالانکہ معرف کے لئے یہ ضروری ہے کہ مقدم ہو باعتبار معرفت کے
 اس لئے کہ معرف کی علت معرفت ہے معرف کے لئے اور علت ہمیشہ معلول پر مقدم ہوتی ہے۔
 ومنها تعریف الشئ بما يتوقف۔ اور انہیں اسباب میں سے ایک سبب شئی کی تعریف اس شئی سے

کرنا ہے کہ جس شئی کی معرفت تو اسی پر موقوف ہو یا مرتبہ واحدہ میں تو اس کا نام دور مصرح رکھا جاتا ہے۔
یا چند مراتب میں تو اس کا دور مضمر نام رکھا جاتا ہے۔ اور ان دونوں کی مثال کتاب میں ظاہر ہے۔
والا غلاط اللفظیہ۔ اور لفظی غلطیاں تو اس وقت معلوم ہوں گی جب انسان اپنے غیر کی تعریف کا ارادہ
کے۔ اور یہ اس طرح کہ وہ تعریف میں ایسے الفاظ کا استعمال کرے جو ظاہر الدلالة نہ ہوں۔ اس غیر کے
مقابلے میں۔ تو تعریف کی غرض فوت ہو جائے گی مثلاً ایسے الفاظ کا استعمال کر جو غریب ہوں اور وحشت
میں ڈالنے والے ہوں۔ مثلاً کہیہ النار نام اسطفس کا جو کہ تمام اسطفسات کے اوپر ہے۔ اور جسے تعریف
میں مجازی الفاظ کا استعمال کرنا۔ کیونکہ غالب یہ ہے کہ لفظ کے حقیقی معنی ہی ذہن کی طرف سبقت کرتے
ہیں یا مثلاً تعریف میں مشترک الفاظ کا استعمال کرنا اس لئے کہ لفظ کا کئی معنی میں مشترک ہونا معنی مقصود
کے سمجھنے میں محال ہوتا ہے۔ ہاں البتہ اگر مخاطب نے الفاظ و تشبیہ کو جان رکھا ہے یا پھر اس جگہ کوئی قرینہ
مراد پر دلالت کرنے والا موجود ہو تو ان الفاظ کا استعمال تعریف میں جائز ہے۔

تشبیہ

قولہ اما المعنوی۔ تعریف میں اختلال کی دو صورتیں ہیں۔ اول اختلال لفظی۔ دوم خلل معنوی
تعریف میں الفاظ غریب کا استعمال کرنا اختلال لفظی ہے۔ اور معنوی اختلال کی دو صورتیں
ہیں۔ اول تعریف بالمساوی۔ معرفت و جہالت میں جو شئی معروف بالمساوی ہو۔ دوسری صورت یہ ہے کہ شئی
کی تعریف دو ما یوقوف علیہ الشئی سے کرنا۔ مگر تعریف بالمساوی کو معنوی خلل کے تحت شمار کرنا درست نہیں
ہے۔ اس لئے کہ یہ تعریف خلل لفظی میں بھی صادق آتی ہے۔ اس لئے کہ تعریف ایسے الفاظ سے کرنا جو معرفت
اور جہالت میں معروف کے مساوی ہو تو اس کو بھی تعریف بالمساوی کہیں گے۔ مضروب کی تعریف من
قام بہ الضرب سے کرنا۔ اس لئے کہ جو شخص ضرب کے معنی جانتا ہے۔ وہ مضروب کے معنی سے بھی واقف
ہوگا۔ اگر کچھ خفا رہے تو وہ مبدأ اشتقاق کی وجہ سے ہے۔

جواب یہ ہے کہ بحث ہماری بحث سے خارج ہے۔ اس لئے کہ کلام حقیقی تعریف میں اختلال سے
ہو رہا ہے۔ بیان موضوع لا حقیقہ تعریف نہیں ہے بلکہ مجازاً اس پر تعریف کا اطلاق کیا گیا ہے
قولہ کہ تعریف المحرکۃ۔ حرکت کی تعریف۔ شئی کا دو آن میں دو مکان میں ہونا۔ اور شئی کا دو آن
میں ایک میں ہونا سکون ہے۔ اس تعریف کی بنا پر حرکت و سکون کے درمیان تضاد کی نسبت ہے
اور معرفت و جہالت کے لحاظ سے دونوں برابر ہیں۔ اس لئے کہ حرکت کی تعریف مالمیس بسکون سے کرنا تعریف
بالمساوی ہے۔

اور اگر سکون کی تعریف اس طرح بر کی جائے کہ عدم المحرکۃ عما من شانہ ان تتحرک تو دونوں کے درمیان
عدم و ملکہ کی نسبت ہوگی۔ اور سکون بمقابلہ حرکت کے زیادہ نفی ہوگا۔ اس لئے تعریف بالاضفی ہونے کی بنا پر
درست نہیں۔

قولہ لان معروفة۔ امر معروف کی معرفت مقدم ہوتی ہے۔ اور اخفی کی معرفت مؤخر۔ اور امر مساوی کی معرفت ساتھ ساتھ ہوتی ہے۔ تو تعریف بالمساوی کی صورت میں معروف و معروف کی معرفت ایک ساتھ ہوگی۔ حالانکہ معرفت کی معرفت مقدم اور معرفت کی معرفت کا اس سے مؤخر ہو نا ضروری ہے۔ کیوں کہ معرفت معروف علت ہے۔ اور معرفت معروف معلول ہے۔ اور علت معلول پر مقدم ہوا کرتی ہے۔ قولہ بہا یتوقف۔ اختلاف معنوی کی دو صورت یہ بیان کی ہے کہ شئی کی تعریف ایسے مفہوم سے کی جائے جس کی معرفت خود اسی شئی پر موقوف ہو۔ اس کے درست نہ ہونے کی وجہ یہ ہے کہ موقوف علیہ ہمیشہ مقدم اور موقوف اس سے مؤخر ہوتا ہے۔ لہذا معرفت معروف مقدم اور معرفت معروف مؤخر ہوگی۔ اور جب معرفت کی معرفت معروف کی معرفت پر موقوف ہوگی تو لازم آئے گا کہ معرفت مقدم اور مؤخر دونوں ہی اور یہ اجتماع نقیضین ہے۔ لہذا باطل ہے۔

قولہ ویسمیٰ دوراً۔ یسمیٰ کی ضمیر کا مرجع توقف علی ما یتوقف ہے۔ اور مرتبہ واحدہ دونوں کے لئے کیا ہے جن میں سے ایک تعریف الشئی بما یتوقف علیہ الشئی سے مستفاد ہے۔ دو مصرح اس لئے نام رکھا جاتا ہے کہ اس میں دو صراحت سے پایا جاتا ہے۔

قولہ الغریبۃ الوحشیۃ۔ وحشی وحش کی جانب منسوب ہے۔ یعنی جنگلی جانور۔ لفظ وحشی اس کو کہتے ہیں جو غیر مانوس فی الاستعمال ہوں۔ اور اپنے معنی پر ظاہر الدلالة بھی نہ ہو۔ نیز اس کے معنی کج جانب ذہن انتقال نہ کرتا ہو۔ ایسے الفاظ سے تعریف کرنے کی صورت میں معرفت کی صمیم معرفت حاصل کرنے میں خلل واقع ہونے کا احتمال رہتا ہے۔ اس لئے ایسے الفاظ سے تعریف میں استراز کرنا ضروری ہے۔

قولہ الناس اسطقیس۔ اسطقیس کے معنی اصل اور مادہ کے ہیں۔ جس سے مرکبات کی ترکیب دی جاتی ہے۔ یہ لفظ تار اور طائر دونوں سے بڑھا جاتا ہے۔ قدیم فلاسفہ کے نزدیک اسکا اطلاق عناصر اربعہ پر ہوتا ہے۔ پانی، مٹی، آگ، ہوا۔ اور انہیں چار عناصر سے حیوانات جمادات و نباتات یعنی موالید ثلاثہ کی ترکیب ہوتی ہے۔

قولہ الالفاظ المجانمۃ۔ مائن نے لفظی اختلال کے بیان میں خلل پیدا کر دیا ہے اس لئے کہ اس نے مشترک و مجاز سے استراز کا ضروری ہونا ذکر نہیں کیا۔ مگر صاحب میر کا قول ہے کہ مشترک الفاظ کا استعمال تعریف میں الفاظ غریب کے استعمال سے زیادہ ردی ہے۔ اس لئے کہ الفاظ غریب کے استعمال کرنے میں صرف اتنی خرابی ہے کہ مخاطب کو اس لفظ کے معنی معلوم نہیں ہے۔ اور وہ اس لفظ کے معنی دریافت کرنے کا محتاج ہوتا ہے۔ اس لئے طول عمل ہے۔ اس کے برخلاف اگر لفظ مشترک المعنی کو تعریف میں استعمال کیا جائے تو اندیشہ ہے کہ سامع معنی غیر مقصود کی جانب منتقل ہو جائے۔ اس سے زیادہ برا لفظ مجاز المعنی کو تعریف میں استعمال کرنا ہے۔ کیوں کہ سامع لفظ کو اس کے

حقیقی معنی پر محمول کرے گا۔
 اور مجازی معنی 'تو تعریف میں مقصود ہیں وہ فوت ہو جائیں گے۔ اور جب الفاظ غریب سے
 استراذ ضروری ہے۔ تو مشترک مجاز سے استراذ بدرجہ اولیٰ ضروری و لازمی ہوگا۔

فقط

احقر السید محمد حسن باندوئی

مدرس دارالعلوم دیوبند

۱۲ رجب شنبہ ۱۴۱۰ھ ۱۵ اپریل ۱۹۹۴ء



شَدِیْیِ کُتُبِ خَاَنَہ

مقابل آرام باغ

کراچی ۱

فون نمبر ۲۶۲۷۶۰۸